ZNAK

MIESIĘCZNIK

DOKUMENTY PAPIESKIE:

ENCYKLIKA „O ROZWÓJ LUDÓW"
POPULORUM PROGRESSIO

KRAKÓW

Rok XIX CZERWIEC (6) 1967

156

ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski, Władysław Stróżewski, Halina Bortnowska, Stanisław Grygiel

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), **Halina Bortnowska** (sekretarz redakcji), **Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel, Franciszek Blajda**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84

Redakcja przyjmuje w godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—

Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu" Kraków, ul. Worcella 6, PKO No 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy.

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46, PKO 1-6-100024.

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

---

Cena zeszytu zł 12.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków ul. Wiślna 12** oraz w następującycn księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Nakład 7.000+350 egz. Arkuszy druk. 7,75. Papier druk. sat. kl. V 61×86 60 g. Maszynopis otrzymano 8. VI 1967 r. Druk ukończono w lipcu 1967 r. Zam. nr 386 8. VI. 1967 r. R-53

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 1, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

Rok XIX Nr 156 (6)
Czerwiec 1967
Kraków

ENCYKLIKA

PAPIEŻA PAWŁA VI

DO WSZYSTKICH BISKUPÓW, KAPŁANÓW, ZAKONNIKÓW, WIERNYCH CAŁEGO KATOLICKIEGO ŚWIATA ORAZ DO WSZYSTKICH LUDZI DOBREJ WOLI.

O ROZWÓJ LUDÓW

(POPULORUM PROGRESSIO)

WSTĘP

KWESTIA SPOŁECZNA JEST DZIŚ PROBLEMEM ŚWIATOWYM

ROZWÓJ LUDÓW

1. Rozwój ludów — szczególnie tych, które usiłują uwolnić się od głodu, nędzy, chorób endemicznych i ciemnoty; które dążą do pełniejszego uczestnictwa w owocach cywilizacji, i domagają się większego uznania dla swych wartości ludzkich, które wreszcie zdecydowanie kierują się ku pełniejszemu rozwojowi — jest przedmiotem szczególnej uwagi Kościoła. Odnowiona po II Powszechnym Soborze Watykańskim świadomość wymagań nauki ewangelicznej zobowiązuje Kościół, aby w służbie ludziom ułatwiał im zrozumienie pełnych wymiarów tego ważkiego problemu i przekonał ich o naglącej potrzebie solidarnego działania na tym decydującym zakręcie historii ludzkości.

Przekład niniejszy obejmuje pełny tekst oryginału francuskiego Encykliki.

SPOŁECZNA NAUKA PAPIEŻY

2. Poprzednicy nasi w swoich wielkich encyklikach: Leon XIII w *Rerum Novarum*[1], Pius XI w *Quadragesimo Anno*[2] i Jan XXIII w *Mater et Magistra*[3] i *Pacem in terris*[4], nie mówiąc już o orędziach do świata Piusa XII[5] nie zaniedbali związanego z ich urzędem obowiązku rozważania społecznych zagadnień swoich czasów w świetle Ewangelii.

NAJWAŻNIEJSZY FAKT

3. Głównym faktem, który każdy powinien sobie uświadomić jest dzisiaj to, że kwestia społeczna stała się zagadnieniem na skalę światową. Jan XXIII stwierdził to bez obsłonek[6], a Sobór powtórzył to w Konstytucji duszpasterskiej *O Kościele w świecie współczesnym*[7]. Nauka to wielkiej wagi, a jej zastosowanie nagląco potrzebne. Ludy cierpiące głód kierują dramatyczne wezwanie do ludów żyjących w dostatku. Ten krzyk udręki wstrząsa Kościołem, który wzywa każdego, aby z miłością odpowiedział na wołanie swego brata.

NASZE PODRÓŻE

4. Jeszcze przed naszym wyniesieniem na Stolicę Papieską dwie podróże: do Ameryki Łacińskiej (1960) i do Afryki (1962) zetknęły nas bezpośrednio z palącymi problemami, jakie dręczą całe, pełne życia i nadziei, kontynenty. Obdarzeni godnością powszechnego ojcostwa mogliśmy podczas nowych podróży do Ziemi Świętej i do Indii zobaczyć własnymi oczami i jakby dotknąć własnymi rękami tych bardzo wielkich trudności, jakie osaczają ludy o starodawnej cywilizacji w ich zmaganiach z problemami rozwoju. Podczas gdy w Rzymie obradował II Watykański Sobór Powszechny, opatrznościowe okoliczności sprawiły, że mogliśmy bezpośrednio zwrócić się do Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych: przed tym szerokim areopagiem stanęliśmy jako orędownik ludów biednych.

---

1 Zob. *Acta* Leonis XIII, t. XI (1892) s. 97—148.

2 Zob. AAS 23 (1931), s. 177—228.

3 Zob. AAS 53 (1961), s. 401—464.

4 Zob. AAS 55 (1963), s. 257—304.

5 Zob. szczególnie przemówienie radiowe z 1 czerwca 1941, w 50 rocznicę *Rerum Novarum* w AAS 33 (1941), s. 195—205; przemówienie radiowe na Boże Narodzenie 1942 w AAS 35 (1943), s. 9, 24; przemówienie do grupy robotników z okazji rocznicy *Rerum Novarum*, z 14 maja 1953, w AAS 45 (1953), s. 402—408.

6 Zob. encyklikę *Mater et Magistra*, 15 maj 1961, AAS 53 (1961), s. 440.

7 *Gaudium et Spes*, n. 63—72, AAS 58 (1966), s. 1084—1094.

SPRAWIEDLIWOŚĆ I POKÓJ

5. Wreszcie ostatnio, chcąc odpowiedzieć na życzenie Soboru i skonkretyzować wkład Stolicy Apostolskiej w wielką sprawę ludów dążących do rozwoju, uznaliśmy za nasz obowiązek powołanie, jako jednego z centralnych organów Kościoła, Papieskiej Komisji mającej za zadanie „wzbudzanie w całym ludzie Bożym pełnej znajomości roli, jakiej wymagają od niego dzisiejsze czasy, to znaczy popierania postępu ludów najbiedniejszych, przyczyniania się do sprawiedliwości społecznej między narodami, niesienia tym, które są mniej rozwinięte takiej pomocy, aby same mogły zadbać o własny postęp" [8]. Sprawiedliwość i pokój to jej nazwa i program. Sądzimy, że program ten może i powinien zjednoczyć z naszymi synami katolikami i naszymi braćmi chrześcijanami wszystkich ludzi dobrej woli. Toteż do wszystkich zwracamy się z tym uroczystym wezwaniem do zespolonego działania na rzecz integralnego rozwoju człowieka i solidarnego rozwoju ludzkości.

CZĘŚĆ PIERWSZA

O INTEGRALNY ROZWÓJ CZŁOWIEKA

I. POSTAWIENIE PROBLEMU

DĄŻENIA LUDZKIE

6. Uwolnić się od nędzy, zapewnić sobie środki do życia, zdrowie i stałe zatrudnienie; zdobyć pełniejszy udział w odpowiedzialności, wyzwolić się od ucisku i sytuacji obrażających godność ludzką; zdobyć lepsze wykształcenie; jednym słowem: więcej robić, więcej umieć i więcej mieć, żeby pełniej być: oto dążenia dzisiejszych ludzi, z których tak wielu jest skazanych na życie w warunkach uniemożliwiających realizację tych słusznych pragnień. Zresztą ludy, które niedawno osiągnęły niepodległość narodową, odczuwają konieczność uzupełnienia tej wolności politycznej autonomicznym i godnym wzrostem tak społecznym jak ekonomicznym, aby zapewnić swoim obywatelom pełny rozwój ludzki i zająć należne im miejsce w społeczności narodów.

KOLONIZACJA I KOLONIALIZM

7. Dla wykonania tego rozległego i pilnego zadania posiadamy pewne, aczkolwiek niewystarczające, środki odziedziczone po

---

[8] Motu proprio *Catholicam Christi Ecclesiam*, 6 styczeń 1967, AAS 59 (1967), s. 27.

przeszłości. Trzeba napewno przyznać, że mocarstwa kolonialne często szukały własnej korzyści, własnej potęgi i własnej chwały i że wycofując się z tych krajów pozostawiały w nich nieraz wadliwą sytuację ekonomiczną, na przykład opartą o dochody z monokultury, z uprawy jednego produktu, którego ceny podlegają nagłym i wielkim wahaniom. Jednakże uznając nadużycia pewnego rodzaju kolonializmu i jego następstw, należy jednocześnie złożyć hołd zaletom i osiągnięciom kolonizatorów, którzy do tylu upośledzonych regionów wnieśli swoją wiedzę i technikę, pozostawiając korzystne owoce swojej obecności. Zbudowane ekonomiczne struktury — jakkolwiek niepełne — pozostały i one to przyczyniały się do zwalczania ciemnoty i chorób, budowały pożyteczną sieć komunikacyjną i polepszały warunki bytu.

WZRASTAJĄCY BRAK RÓWNOWAGI

8. To co powiedzieliśmy i uznaliśmy nie zmienia faktu, że owo wyposażenie w sposób oczywisty nie wystarcza do stawienia czoła twardej rzeczywistości nowoczesnej ekonomii. Jej mechanizm, pozostawiony własnemu biegowi, pociąga świat ku pogłębieniu a nie ku złagodzeniu nierówności stopy życiowej: ludy bogate korzystają z szybkiego wzrostu, podczas gdy ludy biedne rozwijają się powoli.

Brak równowagi wzrasta: jedni produkują w nadmiarze środki żywnościowe, których gwałtownie brakuje innym, a możliwości eksportowe tych ostatnich są niepewne.

Jednocześnie konflikty społeczne rozszerzyły się na skalę światową. Ostry niepokój klas ubogich w krajach będących na drodze do uprzemysłowienia ogarnia teraz kraje o gospodarce niemal wyłącznie rolniczej: chłopi uświadamiają sobie także swoją „niezasłużoną nędzę" [9]. Do tego dołącza się skandal krzyczących nierówności nie tylko w korzystaniu z dóbr, ale jeszcze bardziej w wykonywaniu władzy. Podczas gdy w niektórych krajach oligarchia cieszy się wyrafinowaną cywilizacją, reszta ludności, biedna i rozproszona „nie ma prawie żadnej możliwości przejawiania inicjatywy i odpowiedzialności osobistej, a nierzadko znajduje się w warunkach życia i pracy niegodnych osoby ludzkiej" [10].

ZDERZENIE CYWILIZACJI

10. Poza tym, zderzenie tradycyjnych cywilizacji z nowościami cywilizacji uprzemysłowionej łamie struktury, które nie dostoso-

---

9 Encyklika *Rerum Novarum*, 15 maja 1891, *Acta* Leonis XIII, t. XI (1892) s. 98.
10 *Gaudium et Spes*, n. 63, § 3.

wują się do nowych warunków. Ich nieraz sztywne ramy były niezbędną podporą życia osobistego i rodzinnego; ludzie starzy są nadal do nich przywiązani, podczas gdy młodzi wyłamują się z nich jako z niepotrzebnych zapór na drodze do nowych form życia społecznego, których chciwie pożądają. Toteż konflikt pokoleń zaostrza się na kształt tragicznego dylematu: albo zachować wiarę i instytucje przodków ale zrezygnować z postępu, albo otworzyć drzwi technice i cywilizacji przychodzącej z zewnątrz, odrzucając jednak wraz ze starymi tradycjami całe ich humanistyczne bogactwo. I rzeczywiście moralne, duchowe i religijne podpory przeszłości załamują się zbyt często, nie zapewniając bynajmniej włączenia w nowy świat.

PODSUMOWANIE

11. W tym zamęcie rodzi się coraz gwałtowniejsza pokusa pójścia za pełnymi obietnic ale wywołującymi złudzenie mesjanizmami. Któż nie dostrzega wynikających stąd niebezpieczeństw: gwałtownych odruchów ludowych, zamieszek powstańczych i ześlizgiwania się ku ideologiom totalitarnym. Takie są elementy problemu, którego doniosłość nie uchodzi niczyjej uwadze.

II. KOŚCIÓŁ I ROZWÓJ

DZIEŁO MISJONARZY

12. Wierny nauczaniu i przykładowi swego Boskiego Założyciela, który głoszenie Dobrej Nowiny ubogim podał jako znak swojej misji [11], Kościół nigdy nie zaniedbał troski o podnoszenie kulturalne narodów, którym przynosił wiarę w Chrystusa. Jego misjonarze oprócz kościołów budowali przytułki i szpitale, szkoły i uniwersytety. Ucząc tubylców lepszego wykorzystywania bogactw naturalnych, ochraniali ich często przed chciwością obcokrajowców. Bez wątpienia dzieło misjonarzy w tym, co w nim było ludzkiego, nie było doskonałe, a niektórzy z nich do autentycznego posłania ewangelicznego mogli domieszać niemało ze sposobów życia i myślenia właściwych krajom, z jakich pochodzili. Niemniej umieli także zachować i popierać instytucje miejscowe. W wielu regionach misjonarze znaleźli się w szeregach pionierów postępu materialnego i kulturalnego. Wystarczy przypomnieć przykład o. Charles de Foucauld, który dla swojej miłości został uznany godnym nazwy „Brata powszechnego" i który ułożył cenny słownik języka Tuaregów. Czujemy się w obowiązku złożyć hołd tym często nieznanym

11 Zob. Łk 7, 22.

prekursorom, których przynaglała miłość Chrystusowa, a także ich naśladowcom i następcom, którzy dzisiaj jeszcze dalej bezinteresownie i wspaniałomyślnie służą ewangelizowanym przez siebie ludom.

KOŚCIÓŁ I ŚWIAT

13. Dziś jednak nie wystarczają już inicjatywy lokalne i indywidualne. Obecna sytuacja światowa wymaga akcji zbiorowej, podjętej na podstawie jasnej wizji wszystkich aspektów ekonomicznych, społecznych, kulturalnych i duchowych. Kościół doświadczony w sprawach ludzkości, nie chcąc bynajmniej wtrącać się w politykę państw, „zmierza ku jednemu tylko, a mianowicie, by pod kierownictwem Ducha Świętego Pocieszyciela prowadzić dalej dzieło samego Chrystusa, który przyszedł na świat, żeby dać świadectwo prawdzie i żeby zbawiać a nie sądzić, żeby służyć a nie żeby Jemu służono" [12]. Ustanowiony po to, by już na tej ziemi wprowadzać Królestwo Niebieskie, a nie by zdobywać władzę ziemską, Kościół wyraźnie głosi, że te dwie dziedziny są odrębne, tak jak obydwie władze: kościelna i cywilna są każda we własnym porządku suwerenne [13]. Jednakże, żyjąc w historii, Kościół winien „badać znaki czasów i wyjaśniać je w świetle Ewangelii" [14]. Łącząc się z najlepszymi dążeniami ludzi i cierpiąc nad tym, że nie znajdują one zaspokojenia, Kościół pragnie im pomóc w osiągnięciu pełnego rozkwitu i z tej racji proponuje im to, co jest mu właściwe: globalną wizję człowieka i ludzkości.

CHRZEŚCIJAŃSKA WIZJA ROZWOJU

14. Rozwój nie ogranicza się do zwykłego wzrostu ekonomicznego. Jeżeli ma być autentyczny, musi być integralny, to znaczy podnosić całego człowieka i każdego człowieka. Jak to słusznie podkreślił pewien znakomity ekspert: „Nie zgadzamy się na oddzielanie tego co ekonomiczne od tego co ludzkie, a rozwoju od cywilizacji, w jaką on się wpisuje. Dla nas liczy się człowiek, każdy człowiek, każda grupa ludzka aż do całej ludzkości" [15].

POWOŁANIE DO WZROSTU

15. Według zamysłu Boga, każdy człowiek jest powołany do rozwoju, ponieważ wszelkie życie jest powołaniem. Od samego

12 *Gaudium et Spes*, n. 3, § 2.

13 Zob. encyklikę *Immortale Dei*, 1 listopada 1885, *Acta* Leonis XIII, t. V (1885), s. 127.

14 *Gaudium et Spes*, n. 4, § 1.

15 L. J. Lebret OP, *Dynamique concrète du développement*, Paris, „Economie et Humanisme", Les Editions Ouvrières, 1961, s. 28.

urodzenia wszyscy otrzymują w zalążku pewien zespół zdolności i zalet, który powinien przynieść owoc: rozwinięcie się tych zdolności, wynik wychowania otrzymanego od otoczenia, oraz własnego wysiłku, pozwoli każdemu na skierowanie się ku temu przeznaczeniu, jakie mu Stwórca proponuje. Obdarzony rozumem i wolnością człowiek jest odpowiedzialny za swój rozwój tak jak za swoje zbawienie. Każdy — wspomagany a czasami krępowany przez tych co go wychowują — niezależnie od wpływów jakim podlega, pozostaje głównym sprawcą własnego sukcesu lub porażki; dzięki wysiłkowi własnego rozumu i woli, każdy może wzrastać w człowieczeństwie, nabierać wartości, coraz pełniej być.

OBOWIĄZEK OSOBISTY

16. Ten wzrost nie jest zresztą czymś dowolnym. Ponieważ całe dzieło stworzenia jest przyporządkowane do swego Stwórcy, stworzenie obdarzone duszą jest obowiązane do spontanicznego kierowania swego życia ku Bogu, pierwszej Prawdzie i najwyższemu Dobru. A zatem rozwój moralny stanowi jakgdyby sumę naszych obowiązków. Co więcej, ta harmonia natury wzbogaconej osobistym, odpowiedzialnym wysiłkiem jest powołana do przekraczania samej siebie. Przez wszczepienie w Chrystusa, który jest źródłem życia, człowiek dochodzi do nowego rozkwitu, do humanizmu transcendentnego, który daje mu największą pełnię: taka jest ostateczna celowość rozwoju osobistego.

OBOWIĄZEK WSPÓLNOTY

17. Jednakże każdy człowiek jest członkiem społeczeństwa i należy do całej ludzkości. Nie tylko ten czy inny człowiek, ale wszyscy ludzie są powołani do pełnego rozwoju. Cywilizacje rodzą się, wzrastają i giną. Ale, podobnie jak fale przypływu jedna za drugą coraz dalej przenikają w głąb plaży, tak i ludzkość kroczy naprzód drogą historii. Jako spadkobiercy przeszłych pokoleń i korzystający z pracy nam współczesnych, mamy zobowiązanie wobec wszystkich i nie mogą nas nie obchodzić ci, którzy po nas przyjdą rozszerzyć krąg rodziny ludzkiej. Powszechna solidarność, która jest faktem i przynosi nam korzyści, jest również obowiązkiem.

HIERARCHIA WARTOŚCI

18. Ów wzrost osobisty i wspólnotowy byłby zachwiany, gdyby została naruszona prawdziwa hierarchia wartości. Pragnienie tego co niezbędne jest uprawnione, a praca żeby to osiągnąć jest obowiązkiem: „Kto nie chce pracować niech też nie je"[16]. Ale naby-

16 2 Tes 3, 10.

wanie dóbr doczesnych może prowadzić do chciwości, do pragnienia posiadania coraz więcej i do pokusy zwiększania własnej potęgi. Skąpstwo osób, rodzin i narodów może ogarniać tak najuboższych jak i najbogatszych i w jednych i drugich może wzbudzić dławiący materializm.

AMBIWALENTNY WZROST

19. A więc dla narodów podobnie jak dla osób zwiększanie posiadania nie jest ostatecznym celem. Wszelki wzrost jest ambiwalentny. Jest on niezbędny człowiekowi dla pełniejszego człowieczeństwa, ale zamyka go jak w więzieniu z chwilą, gdy staje się najwyższym dobrem, które przesłania wszystko, co jest poza nim. Wówczas serca stają się twarde, umysły się zamykają, ludzi łączy już nie przyjaźń, ale interes, a ten od razu przeciwstawia ich sobie i rozdziela. Wyłączna troska o to, aby mieć, staje się odtąd przeszkodą do tego, aby pełniej być i przeciwstawia się prawdziwej wielkości: tak dla ludzi jak i dla narodów skąpstwo jest najbardziej oczywistą formą niedorozwoju moralnego.

KU STANOWI PEŁNIEJSZEGO CZŁOWIECZEŃSTWA

20. Jeżeli dążenie do rozwoju wymaga coraz większej liczby techników, to jeszcze bardziej wymaga ono ludzi mądrych, zdolnych do głębokiej refleksji, do poszukiwania nowego humanizmu, który by człowiekowi nowoczesnemu pozwolił odnaleźć samego siebie, poprzez przyjęcie wyższych wartości miłości, przyjaźni, modlitwy i kontemplacji [17]. Tak będzie się mógł realizować w pełni prawdziwy rozwój, który dla każdego i dla wszystkich jest przejściem od sytuacji mniej pełnego człowieczeństwa do człowieczeństwa pełniejszego.

IDEAŁ, DO KTÓREGO MAMY DĄŻYĆ

21. Warunki mniej ludzkie: materialne braki tych, którzy są pozbawieni życiowego minimum i moralne braki tych, których egoizm okaleczył. Mniej ludzkie: struktury ucisku, pochodzące czy to z nadużycia posiadania, czy też z nadużycia władzy, z wyzysku pracowników lub z niesprawiedliwych transakcji. Sytuacja bardziej ludzka: kiedy z nędzy przechodzi się do posiadania tego co niezbędne, kiedy przezwycięża się klęski społeczne, kiedy rozszerza się wiedza, kiedy nabywa się kulturę. Bardziej ludzkie jest

---

[17] Zob. na przykład J. Maritain, *Les conditions spirituelles du progrès et de la paix*, w: *Rencontre des cultures à l'UNESCO sous le signe du Concile oecuménique Vatican II*, Paris, Mame, 1966, s. 66.

też: wzmożone poszanowanie godności bliźniego, nastawienie na ducha ubóstwa [18], współpraca dla wspólnego dobra, wola pokoju. Bardziej ludzkie jest również uznanie przez człowieka wartości najwyższych i Boga, jako ich źródła i kresu. Bardziej ludzkie są wreszcie i przede wszystkim: wiara, dar Boga, przyjęty przez dobrą wolę człowieka i jedność w miłości Chrystusowej, wzywającej nas wszystkich do synowskiego uczestnictwa w życiu Boga żywego, Ojca wszystkich ludzi.

III. CO TRZEBA PRZEDSIĘWZIĄĆ

POWSZECHNE PRZEZNACZENIE DÓBR

22. „Zaludniajcie ziemię i czyńcie ją sobie poddaną" [19]: Poczynając od pierwszej stronicy Biblia uczy nas, że całe dzieło stworzenia istnieje dla człowieka, którego zadaniem jest rozumny wysiłek wykorzystywania tego dzieła i jak gdyby wykańczanie go przez pracę dla służby człowiekowi. Jeżeli ziemia została stworzona po to, by wszystkim dostarczała środków do życia i narzędzi dla postępu, to każdy człowiek ma prawo do znalezienia na niej wszystkiego co jest dla niego konieczne. Ostatni Sobór przypomniał to: „Bóg przeznaczył ziemię ze wszystkim, co ona zawiera, na użytek wszystkich ludzi i narodów tak, by dobra stworzone dochodziły do wszystkich w słusznej mierze — w duchu sprawiedliwości, której towarzyszy miłość" [20]. Wszystkie inne prawa, jakiekolwiek by one były, łącznie z prawem własności i wolnego handlu, są podporządkowane tym zasadom: nie mogą więc krępować ich realizacji, ale przeciwnie winny ją ułatwiać, a ważnym i pilnym obowiązkiem społecznym jest przywrócenie im ich pierwotnego znaczenia.

WŁASNOŚĆ

23. „Jeśliby ktoś posiadał majętność tego świata i wiedział, że brat jego cierpi niedostatek i zamykał przed nim swe serce, jak może trwać w nim miłość Boża?" [21] Wiadomo jak stanowczo Ojcowie Kościoła określali, jaka ma być postawa tych, co posiadają, wobec tych, co są w potrzebie: „Nie z twego własnego dobra dajesz biednemu — mówił św. Ambroży — ale oddajesz mu to, co do niego należy. Albowiem przywłaszczasz sobie to, co jest dane

[18] Zob. Mt 5, 3.
[19] Rdz 1, 28.
[20] *Gaudium et Spes*, n. 69 § 1.
[21] 1 J 3, 17.

jako wspólne, na użytek wszystkich. Ziemia dana jest wszystkim, a nie tylko bogatym" [22]. Oznacza to, że własność prywatna nie stanowi dla nikogo bezwarunkowego i absolutnego prawa. Nikt nie jest uprawniony do zatrzymywania na własny, wyłączny użytek tego, co przerasta jego potrzeby, kiedy innym brakuje tego co konieczne. Jednym słowem: „według tradycyjnej nauki Ojców Kościoła i wielkich teologów, prawo własności nigdy nie powinno być sprawowane ze szkodą dla wspólnego pożytku". Jeżeli pomiędzy „nabytymi prawami prywatnymi a zasadniczymi wymaganiami zbiorowymi" powstaje konflikt, władza publiczna ma obowiązek „starać się go rozwiązać przy czynnym udziale osób i grup społecznych" [23].

UŻYTKOWANIE DOCHODÓW

24. Wspólne dobro wymaga więc czasem wywłaszczenia, jeżeli pewne posiadłości, wskutek ich rozmiaru, nieudolnej lub żadnej gospodarki, wskutek nędzy, którą powodują u ludności, lub wskutek znacznych szkód wyrządzanych interesom kraju, stają się przeszkodą dla zbiorowego dobrobytu. Sobór, stwierdzając to z całą stanowczością [24], przypomniał równie wyraźnie, że nadwyżki dochodów nie powinny być pozostawione ludzkim kaprysom i że egoistyczne spekulacje winny być wyeliminowane. Toteż nie można się zgodzić, by obywatele posiadający wielkie dochody, pochodzące z zasobów i pracy narodowej, lokowali za granicą znaczną ich część wyłącznie dla własnej korzyści, nie troszcząc się o oczywiste szkody, jakie tym wyrządzają swojej ojczyźnie [25].

UPRZEMYSŁOWIENIE

25. Wprowadzenie uprzemysłowienia, konieczne dla wzrostu ekonomicznego i dla postępu ludzkiego, jest jednocześnie znakiem i czynnikiem rozwoju. Człowiek, poprzez wytrwały wysiłek rozumu i pracę, coraz to wydziera przyrodzie jej tajemnice i coraz lepiej wykorzystuje jej bogactwa. Opanowując własne nawyki rozwija w sobie jednocześnie zamiłowanie do badań i wynalazczości, podejmuje uzasadnione ryzyko, przejawia śmiałość w przedsięwzięciach, wielkoduszną inicjatywę i poczucie odpowiedzialności.

---

22 De Nabuthe, c. 12, n. 53, PL, 14, 747. Zob. R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire Romain*, Paris de Boccard, 1933, s. 336 i nast.

23 List na Tydzień Społeczny w Brest, w *L'Homme et la révolution urbaine*, Lyon, Chronique Sociale, 1965, s. 8 i 9.

24 *Gaudium et Spes*, n. 71, § 6.

25 Ibid., n. 65, § 3.

KAPITALIZM LIBERALNY

26. Na tych nowych warunkach społecznych został niestety zbudowany system, który uważa zysk za bodziec zasadniczy postępu ekonomicznego, konkurencję za najwyższe prawo ekonomii, a prywatną własność środków produkcji za prawo absolutne, nie uznające ograniczeń, ani odpowiednich do tej własności zobowiązań społecznych. Ten niepohamowany liberalizm prowadził do dyktatury słusznie określonej przez Piusa XI jako źródło „międzynarodowego imperializmu pieniądza"[26]. Nie można dość mocno potępić takich nadużyć, raz jeszcze przypominając uroczyście, że działalność gospodarcza ma służyć człowiekowi[27]. Jeśli jednak prawdą jest, że pewien kapitalizm był źródłem zbyt wielu cierpień, niesprawiedliwości i walk bratobójczych o trwających aż do tej pory skutkach, to przypisywanie samemu uprzemysłowieniu nieszczęść wynikłych z towarzyszącego mu zgubnego systemu byłoby niesłuszne. Przeciwnie, sprawiedliwość wymaga uznania niezastąpionego wkładu, jaki organizacja pracy i postęp przemysłowy wniosły w dzieło rozwoju.

PRACA

27. Wprawdzie panuje czasami przesadna mistyka pracy, pozostaje jednak faktem, że pracę sam Bóg zamierzył i pobłogosławił. Człowiek stworzony na obraz Boga „ma współpracować ze Stwórcą w wykańczaniu dzieła stworzenia i z kolei ma wyciskać na ziemi piętno duchowe, które sam otrzymał"[28]. Bóg, który wyposażył człowieka w rozum, wyobraźnię i wrażliwość, dał mu również środki do wykańczania w pewien sposób swojego dzieła: każdy kto pracuje jest twórcą, czy to będzie artysta, rzemieślnik, przedsiębiorca, robotnik czy chłop. Pochylony nad stawiającym mu opór tworzywem, pracujący wyciska na nim swoje znamię, zdobywając przy tym wytrwałość, przemyślność i pomysłowość. Co więcej, kiedy pracę przeżywa się wspólnie, dzieląc się nadzieją, cierpieniem, ambicją i radością, to jednoczy ona wolę, zbliża umysły i spaja ze sobą serca: pracując, ludzie odkrywają, że są braćmi[29].

AMBIWALENCJA PRACY

28. Praca niewątpliwie jest ambiwalentna, ponieważ obiecując

26 Encyklika *Quadragesimo Anno*, 15 maja 1931, AAS, 23 (1931) s. 212.

27 Zob. na przykład Colin Clark, *The conditions of economic progress*, London, Macmilian and Co., New York, St-Martin's Press, 1960, s. 3—6.

28 List na Tydzień Społeczny w Lyonie w: *Le travail et les travailleurs dans la société contemporaine*, Lyon, Chronique sociale, 1965, s. 6.

29 Zob. na przykład M. D. Chenu, OP, *Pour une théologie du travail*, Ed. du Seuil, 1955.

pieniądz, użycie i potęgę, jednych pobudza do egoizmu a innych do buntu, ale rozwija ona również sumienność zawodową, poczucie obowiązku i miłość bliźniego. Coraz bardziej zracjonalizowana i zorganizowana praca naraża na odczłowieczenie tego, kto wykonując ją stał się jej sługą, ponieważ praca jest ludzka tylko wtedy, kiedy pozostaje rozumna i wolna. Jan XXIII przypomniał naglącą potrzebę przywrócenia pracującemu jego godności, poprzez udzielanie mu rzeczywistego uczestnictwa we wspólnym dziele: „Należy dążyć do tego, by przedsiębiorstwa wytwórcze osiągnęły doskonałą formę ludzkiej wspólnoty i aby jej duch przenikał dogłębnie zarówno stosunki między jednostkami, jak i różnorodne funkcje i stanowiska w przedsiębiorstwie" [30]. Dla chrześcijanina trud ludzi posiada jeszcze misję współpracy przy stwarzaniu świata nadprzyrodzonego [31], nie wykończonego tak długo, dopóki wszyscy razem nie utworzymy tego Człowieka doskonałego, który, jak mówi św. Paweł, urzeczywistnia „pełnię Chrystusa" [32].

NAGLĄCE ZADANIE

29. Trzeba się śpieszyć: zbyt wielu ludzi cierpi, a dystans dzielący postęp jednych od stagnacji, a nawet regresji drugich, wzrasta. Niemniej dzieło, które mamy wykonać, powinno rozwijać się harmonijnie, gdyż inaczej możemy naruszyć niezbędną równowagę. Improwizowana reforma rolna może minąć się z celem. Pospieszne uprzemysłowienie może rozsadzić potrzebne jeszcze struktury i zrodzić nędzę społeczną, co z punktu widzenia wartości ludzkich byłoby regresją.

POKUSA PRZEMOCY

30. Bywają rzeczywiście sytuacje, w których niesprawiedliwość woła o pomstę do nieba. Kiedy całe narody, pozbawione tego co niezbędne, żyją w zależności, która im odbiera wszelką inicjatywę i odpowiedzialność, a także wszelką możliwość awansu kulturalnego i udziału w życiu społecznym i politycznym — pokusa odparcia gwałtem takiej zniewagi godności ludzkiej jest bardzo silna.

REWOLUCJA

31. A przecież wiadomo, że powstanie rewolucyjne — z wyjątkiem przypadku oczywistej i długotrwałej tyranii, poważnie naruszającej podstawowe prawa osoby i niebezpiecznie szkodliwej

30 *Mater et Magistra*, AAS 53 (1961), s. 423.

31 Zob. na przykład O. von Nell-Breuning SJ, *Wirtschaft und Gesellschaft*, t. 1: *Grundfragen*, Freiburg, Herder, 1956, s. 183—184.

32 Ef 4, 13.

dla ogólnego dobra kraju — rodzi nowe niesprawiedliwości, wprowadza nowe zakłócenia równowagi, wywołując nowe ruchy. Nie można zwalczać nawet prawdziwego zła za cenę jeszcze większego nieszczęścia.

REFORMA

32. Chcielibyśmy, by nas dobrze zrozumiano: należy odważnie stawić czoło obecnej sytuacji, a niesprawiedliwości, jakie w niej tkwią, należy zwalczać i przezwyciężać. Rozwój wymaga przemian śmiałych i głęboko nowatorskich. Bezzwłocznie trzeba podjąć pilne reformy. Każdy winien wielkodusznie wziąć w tym udział, zwłaszcza ci, którzy dzięki wykształceniu, stanowisku czy władzy mają wielkie możliwości działania. Niechaj, dając przykład, ograniczą stan swego posiadania, tak jak to zrobiło wielu naszych braci w biskupstwie [33]. W ten sposób odpowiedzą na oczekiwanie ludzi i będą wierni Duchowi Bożemu, ponieważ „zaczyn ewangeliczny wzbudzał i wzbudza w sercu człowieka nieodparte żądanie godności" [34].

PROGRAMY I PLANOWANIE

33. Sama inicjatywa indywidualna i zwykła gra konkurencji nie mogą rozwojowi zapewnić powodzenia. Nie wolno ryzykować tego, że bogaci jeszcze się wzbogacą a potężni jeszcze wzrosną w siłę utwierdzając nędzę ubogich i powiększając zależność uciśnionych. Potrzebne są więc programy po to, by „zachęcać, pobudzać, koordynować, uzupełniać i scalać" [35] działanie jednostek i organizmów pośrednich. Rzeczą władz publicznych jest dokonywanie wyboru, a nawet narzucanie zadań do wykonania, celów do osiągnięcia i odpowiednich środków; władze mają pobudzać wszystkie siły, zgrupowane w tym wspólnym działaniu. Trzeba jednak, żeby władze dbały o włączenie do tego dzieła inicjatyw prywatnych i organizmów pośrednich. W ten sposób uniknie się niebezpieczeństwa integralnej kolektywizacji i arbitralnego planowania, które zaprzeczając wolności, wykluczałyby korzystanie z podstawowych uprawnień osoby ludzkiej.

W SŁUŻBIE CZŁOWIEKA

34. Albowiem ostateczną racją bytu każdego programu opracowanego dla podniesienia produkcji jest służba osobie ludzkiej.

---

33 Zob. na przykład Msgr. M. Larrain Errazuriz, biskup Talca (Chile) przewodniczący CELAM, *Lettre pastorale sur le développement et la paix*, Paris, Pax Christi, 1965.

34 *Gaudium et Spes*, n. 26, § 4.

35 *Mater et Magistra*, AAS 53 (1961), s. 414.

Ma on zmniejszać nierówności, zwalczać dyskryminacje, uwalniać człowieka od różnych form poddaństwa, czynić go zdolnym do tego, by sam się stał odpowiedzialnym czynnikiem własnej pomyślności materialnej, własnego postępu moralnego i rozwoju duchowego. W słowie rozwój zawiera się troska tak o postęp społeczny, jak i o wzrost gospodarczy. Samo zwiększenie wspólnego bogactwa nie wystarcza, aby spowodować jego sprawiedliwy podział. Sam postęp techniczny nie wystarcza, aby ziemia stała się bardziej ludzkim miejscem zamieszkania. Dla tych, co weszli na drogę rozwoju, błędy ich poprzedników winny być ostrzeżeniem przed niebezpieczeństwami, jakich należy się wystrzegać w tej dziedzinie. Jutrzejsza technokracja może zrodzić nieszczęścia niemniej groźne niż te, które wynikły z wczorajszego liberalizmu. Ekonomia i technika posiadają sens tylko w odniesieniu do człowieka, któremu mają służyć. A człowiek o tyle tylko jest naprawdę człowiekiem, o ile panując nad swymi czynami i osądzając ich wartość, sam jest autorem własnego postępu, w zgodzie z daną mu przez Stwórcę naturą, której wymagania i możliwości dobrowolnie przyjmuje.

ZWALCZANIE ANALFABETYZMU

35. Można twierdzić, że wzrost ekonomiczny zależy w pierwszym rzędzie od postępu społecznego: toteż podstawowe wykształcenie jest pierwszym przedmiotem planu rozwoju. Głód oświaty jest bowiem równie przygnębiający jak głód fizyczny: analfabeta to umysł niedożywiony. Umiejętność czytania i pisania, zdobycie wykształcenia zawodowego daje człowiekowi nową wiarę w siebie i przekonuje go, że może iść naprzód razem z innymi. Jak powiedzieliśmy w 1965 roku w orędziu do Kongresu UNESCO w Teheranie: dla człowieka oświata jest „pierwszorzędnym czynnikiem tak integracji społecznej jak i osobistego wzbogacenia, a dla społeczeństwa jest ona uprzywilejowanym narzędziem rozwoju i postępu ekonomicznego" [36]. Toteż cieszy nas dobra robota, jaką w tej dziedzinie wykonały inicjatywy prywatne, władze publiczne i organizacje międzynarodowe: oni to są pierwszymi pracownikami rozwoju, ponieważ dzięki nim człowiek sam może się zacząć troszczyć o własny postęp.

RODZINA

36. Jednakże człowiek jest sobą tylko w swoim środowisku społecznym, a tu rola rodziny jest pierwszorzędna. Mogła ona nawet być zbyt wielka, zależnie od czasu i miejsca, funkcjonując

[36] „Osservatore Romano", 11 września 1965; „Documentation Catholique", t. 62, Paris, 1965, Kol. 1674—1675.

ze szkodą dla podstawowych wolności osoby ludzkiej. Starodawne ramy społeczne krajów dążących do rozwoju, często zbyt sztywne i źle zorganizowane, będą jeszcze przez jakiś czas konieczne, trzeba będzie jednak stopniowo rozluźniać ich przesadny nacisk. Natomiast naturalna, monogamiczna i trwała rodzina, taka, jaką Bóg zamierzył [37] a chrześcijaństwo uświęciło, musi pozostać tym miejscem spotkania, gdzie „różne pokolenia spotykają się i pomagają sobie wzajemnie w osiąganiu pełniejszej mądrości życiowej i w godzeniu praw poszczególnych osób z innymi wymaganiami życia społecznego" [38].

SPRAWY DEMOGRAFICZNE

37. Prawdą jest, że przyśpieszony wzrost demograficzny zbyt często dorzuca własne trudności do problemów rozwoju: liczba ludności wzrasta szybciej niż dostępne zasoby, co zdaje się powodować sytuację bez wyjścia. Rodzi się wówczas wielka pokusa radykalnego zahamowania wzrostu demograficznego. Pewnym jest, że władze publiczne — w granicach ich kompetencji — mogą interweniować, szerząc właściwe informacje i przedsiębiorąc odpowiednie kroki, byleby były one zgodne z wymaganiami prawa moralnego i byleby szanowały uprawnioną wolność małżonków. Bez niezaprzeczalnego prawa do małżeństwa i do prokreacji nie ma mowy o godności ludzkiej. Ostatecznie jest rzeczą rodziców decydować o ilości swoich dzieci, z pełnym rozeznaniem sprawy, biorąc na siebie odpowiedzialność wobec Boga, wobec samych siebie, wobec urodzonych już dzieci, wobec wspólnoty do jakiej należą, idąc w tym za wymaganiami sumienia, oświeconego przez autentycznie zinterpretowane prawo Boga i podtrzymywanego ufnością do Niego [39].

ORGANIZACJE ZAWODOWE

38. Człowieka, znajdującego w rodzinie podstawowe środowisko życiowe, w działalności na rzecz rozwoju wspomagają często organizacje zawodowe. Skoro ich racją bytu jest troska o interesy własnych członków, to wielka jest ich odpowiedzialność za zadanie wychowawcze jakie mogą, a nawet powinny równocześnie wypełniać. Dzięki informacji, jaką udostępniają i informacji jaką dają, mają one wielkie możliwości wzbudzania we wszystkich świadomości wspólnego dobra i zobowiązań, jakie ono na każdego nakłada.

[37] Zob. Mt 19, 6.

[38] *Gaudium et Spes*, n. 52, § 2.

[39] Zob. ibid., n. 50—51 (i przyp. 14), i n. 87, § 2 i 3.

UPRAWNIONY PLURALIZM

39. Wszelka akcja społeczna nakłada jakąś doktrynę. Chrześcijanin nie może przyjąć systemu, który by się opierał na materialistycznej i ateistycznej filozofii, która by nie szanowała religijnego nastawienia życia na jego ostateczny cel, ani też wolności i godności człowieka. Jednakże byleby te wartości były zachowane, pluralizm organizacji i związków zawodowych jest dopuszczalny i pod niejednym względem pożyteczny, jeżeli ochrania wolność i pobudza do współzawodnictwa. Całym sercem oddajemy cześć wszystkim, którzy na tym terenie pracują bezinteresownie służąc swoim braciom.

AWANS KULTURALNY

40. Obok organizacji zawodowych działają również instytucje kulturalne. Ich znaczenie dla powodzenia rozwoju jest nie mniej ważne. „Przyszłym losom świata grozi niebezpieczeństwo, stwierdza z całą powagą Sobór, jeśli ludzie nie staną się mądrzejsi". I dalej: „liczne narody mniej zasobne ekonomicznie a bogatsze w mądrość, mogą innym udzielać w tym względzie poważnej pomocy" [40]. Każdy kraj, bogaty czy biedny, ma własną odziedziczoną po przodkach cywilizację: posiada instytucje potrzebne do życia na ziemi, a także wyższe przejawy życia duchowego: artystyczne, intelektualne i religijne. Skoro w przejawach tych istnieją prawdziwe wartości ludzkie, poświęcanie ich dla spraw materialnych byłoby poważnym błędem. Naród, który by się na to zgodził, utraciłby to, co jest w nim najcenniejsze, i dla samego życia poświęciłby to, co stanowi rację życia. Nauka Chrystusa odnosi się także do narodów: „Cóż za korzyść odniesie człowiek choćby wszystek świat zyskał, a na duszy swej szkodę poniósł?" [41]

POKUSA MATERIALIZMU

41. Narody ubogie nigdy nie będą się dosyć wystrzegały tej pokusy, która przychodzi do nich od narodów bogatych. Te ostatnie wraz z przykładem własnych sukcesów w dziedzinie cywilizacji technicznej i kulturalnej zbyt często przynoszą wzory działalności zmierzającej głównie do osiągnięcia pomyślności materialnej. Nie znaczy to, by taka działalność sama z siebie wykluczała działalność duchową. Przeciwnie, „duch ludzki uwolniony od poddaństwa rzeczom swobodniej może się wznosić ku oddawaniu czci i kontemplacji Stwórcy" [42]. Niemniej „dzisiejsza cywilizacja nie tyle sama

---

[40] Ibid., n. 15, § 3.
[41] Mt 16, 26.
[42] *Gaudium et Spes*, n. 57, § 4.

z siebie, ale raczej dlatego, że zbytnio uwikłana jest w sprawy ziemskie, może często utrudniać dostęp do Boga" [43]. Narody na drodze rozwoju winny więc umieć wybierać wśród tego, co im się proponuje, winny oceniać krytycznie i odrzucać fałszywe dobra, które by pociągnęły za sobą obniżenie ideału ludzkiego, przyjmować natomiast wartości zdrowe i dobroczynne, po to, by je rozwijać razem ze swoimi wartościami, zgodnie z własną mentalnością.

KU PEŁNEMU HUMANIZMOWI

42. Trzeba dążyć do pełnego humanizmu [44]. Cóż to oznacza, jeżeli nie integralny rozwój całego człowieka i wszystkich ludzi? Humanizm zamknięty, odcinający się od ducha i od Boga, który jest jego źródłem, pozornie mógłby zatriumfować. Człowiek może oczywiście organizować ziemię bez Boga, ale „bez Boga organizuje je ostatecznie przeciw sobie. Humanizm wyłączający to humanizm nieludzki" [45]. A więc prawdziwym humanizmem jest tylko humanizm otwarty dla Absolutu, poprzez uznanie powołania, które życiu ludzkiemu nadaje prawdziwy sens. Człowiek nie jest ostateczną normą wartości; realizuje on siebie samego tylko wtedy, kiedy siebie przekracza. Według słusznego powiedzenia Pascala: „człowiek nieskończenie przerasta człowieka" [46].

CZĘŚĆ DRUGA

O SOLIDARNY ROZWÓJ LUDZKOŚCI

WPROWADZENIE

43. Integralny rozwój człowieka nie może się dokonywać bez solidarnego rozwoju całej ludzkości. Mówiliśmy o tym w Bombaju: „człowiek winien spotkać się z człowiekiem, narody winny się spotkać jako bracia i siostry, jak dzieci Boże. W tym zrozumieniu i wzajemnej przyjaźni, w tym świętym zespoleniu winniśmy zacząć pracować razem nad budowaniem wspólnej przyszłości całej ludzkości" [47]. Toteż proponowaliśmy poszukiwanie konkretnych i praktycznych sposobów organizacji współpracy, dla połączenia będą-

[43] Ibid., n. 18, § 2.

[44] Zob. na przykład J. Maritain, *L'Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1936.

[45] H. de Lubac SJ, *De Drame de l'humanisme athée*, Paris, Spes, 1945, s. 10.

[46] *Myśli*, wyd. Warszawa, Pax, 1953, fr. 434. Zob. M. Zundel, *L'Homme passe l'homme*, Kair, Editions du Lien, 1944.

[47] Przemówienie do przedstawicieli narodów niechrześcijańskich, 3 grudnia 1964, AAS 57 (1965), s. 132.

cych w dyspozycji zasobów i dla urzeczywistnienia tą drogą prawdziwego zespolenia wszystkich narodów.

BRATERSTWO LUDÓW

44. Obowiązek ten dotyczy przede wszystkim tych, którym się najlepiej powodzi. Ich zobowiązania mają swe korzenie w ludzkim i nadprzyrodzonym braterstwie, a przedstawiają się w trzech aspektach: a więc pomocy, jakiej narody bogate powinny udzielać narodom dążącym do rozwoju; w obowiązku sprawiedliwości społecznej, a więc naprawienia wadliwych stosunków handlowych między narodami mocnymi a słabymi; w obowiązku powszechnej miłości, a więc starania o świat bardziej ludzki dla wszystkich, świat, gdzie wszyscy będą mogli dawać i brać, a postęp jednych nie będzie przeszkodą dla rozwoju drugich. Zagadnienie to jest poważne, bo od niego zależy przyszłość cywilizacji światowej.

1. POMOC DLA SŁABYCH

WALKA Z GŁODEM

45. „Jeżeli brat lub siostra nie mają odzienia, mówi św. Jakub, lub brak im codziennego chleba, a ktoś z was powie im: Idźcie w pokoju, ogrzejcie się i najedzcie do syta! — a nie dacie im tego czego koniecznie potrzebują dla ciała — to na co się to przyda?” [48] Nikt nie może już dzisiaj nie wiedzieć, że na całych kontynentach niezliczoną ilość mężczyzn i kobiet dręczy głód, niezliczone dzieci są niedożywione do tego stopnia, że wiele z nich umiera we wczesnym dzieciństwie, a wzrost fizyczny i rozwój umysłowy wielu z nich jest zagrożony, że całe regiony są z tej przyczyny pogrążone w tępym przygnębieniu.

DZISIAJ

46. Pełne trwogi wezwania dały się już słyszeć. Apel Jana XXIII został gorąco przyjęty [49]. My sami powtórzyliśmy ten apel w naszym orędziu na Boże Narodzenie w 1963 roku [50], a potem na rzecz Indii w 1966 roku [51]. Kampania walki z głodem, wszczęta przez Międzynarodową Organizację dla Spraw Wyżywienia i Rolnictwa (FAO) a popierana przez Stolicę Apostolską, jest dalej prowadzona z całą wielkodusznością. Nasza Caritas Internationalis działa wszędzie,

---

48 Jk 2, 15—16.

49 Zob. *Mater et Magistra*, AAS 53 (1961) s. 440 i nast.

50 Zob. AAS 56 1964), s. 57—58.

51 Zob. *Encicliche e Discorsi* di Paolo VI, t. IX, Roma, Edizione Paoline, 1966, s. 132—136.

a pod wpływem naszych braci w episkopacie liczni katolicy dają środki i siebie oddają bez reszty, by pomóc tym co są w potrzebie, rozszerzając stopniowo krąg swoich bliźnich.

JUTRO

47. To wszystko jednak nie wystarcza, podobnie jak nie mogą wystarczyć zrealizowane już inwestycje prywatne i publiczne oraz udzielone dary i pożyczki. Nie chodzi tylko o to, żeby zwalczyć głód, a nawet żeby zmusić nędzę do odwrotu. Walka z nędzą, choć nagląca i konieczna, nie wystarczy. Chodzi o to, żeby zbudować świat, gdzie każdy bez wyjątku człowiek niezależnie od rasy, religii, narodowości będzie mógł żyć życiem w pełni ludzkim, wyzwolonym od poddaństwa ludziom lub niedostatecznie opanowanej przyrodzie; świat, w którym wolność nie byłaby pustym słowem, gdzie biedny Łazarz będzie mógł zasiąść przy tym samym stole co bogacz [52]. Wymaga to od owego bogacza znacznej wielkoduszności, wielu wyrzeczeń i nieustannego wysiłku. Niechaj każdy zbada własne sumienie, które w naszych czasach odzywa się nowym głosem. Czy jest gotowy własnymi pieniędzmi podtrzymywać dzieła i misje zorganizowane na rzecz najbiedniejszych? Do płacenia wyższych podatków po to, by władze publiczne były w stanie zwiększyć swój wysiłek dla sprawy rozwoju? Do płacenia drożej za produkty importowane po to, by ich wytwórca mógł otrzymać sprawiedliwszą zapłatę? Do opuszczenia w razie potrzeby własnej ojczyzny, jeżeli jest młody, aby własną pracą przyczynić się do wzrostu młodych narodów?

OBOWIĄZEK SOLIDARNOŚCI

48. „Solidarność obowiązuje osoby, ale również narody: naglącym obowiązkiem narodów rozwiniętych jest pomagać narodom rozwijającym się" [53]. Trzeba wprowadzić w czyn tę naukę Soboru. Jeśli jest rzeczą normalną, że ludność jakiegoś kraju pierwsza korzysta z otrzymanych od Opatrzności darów i z owoców własnej pracy, to jednak żaden lud nie może pretendować do rezerwowania swoich bogactw wyłącznie na własny użytek. Każdy naród powinien wytwarzać coraz więcej i coraz lepiej, by wszystkim swoim obywatelom zapewnić naprawdę ludzki poziom życia, a także by przyczyniać się do solidarnego rozwoju całej ludzkości. Wobec wzrastającego niedostatku narodów gospodarczo opóźnionych, trzeba uznać za rzecz normalną, że kraj rozwinięty poświęca pewną część swojej produkcji na zaspokojenie ich potrzeb; normalne jest też

---

52 Zob. Łk 16, 19—31.

53 *Gaudium et Spes*, n. 86, § 3.

że kształci wychowawców, inżynierów, techników i uczonych, którzy swoją wiedzą i kompetencją będą służyć tym krajom.

NADMIAR

49. Należy to powtórzyć: nadmiar krajów bogatych winien służyć krajom biednym. Zasada, która dawniej obowiązywała wobec najbliższych, dzisiaj winna się odnosić do wszystkich potrzebujących na świecie. Bogaci zresztą pierwsi na tym skorzystają. W przeciwnym razie ich uporczywe skąpstwo nieuchronnie wywoła sąd Boga i gniew biednych o trudnych do przewidzenia konsekwencjach. Kwitnące obecnie cywilizacje, zamykając się we własnym egoizmie, same sprowadzają zagrożenie własnych najwyższych wartości, jeśli wolę „pełniejszego bycia" poświęcą na rzecz woli zwiększonego posiadania. Można by wówczas do nich zastosować przypowieść o człowieku bogatym, którego ziemie tak obrodziły, że nie miał gdzie złożyć swoich zbiorów: „Bóg rzekł do niego: Głupcze, jeszcze tej nocy zażądają duszy twojej od ciebie!" [54]

PROGRAMY

50. Jeżeli te wysiłki mają być w pełni skuteczne, to nie mogą być rozproszone i odosobnione, a tym bardziej przeciwstawne ze względów prestiżowych czy mocarstwowych: sytuacja wymaga programów skoordynowanych. Program jest istotnie czymś lepszym i większym niż okolicznościowa pomoc zależna od czyjejś dobrej woli. Powiedzieliśmy już, że zakłada on dogłębne studia, ustalenie celów, określenie środków, przegrupowanie wysiłków po to, by zaspokoić aktualne potrzeby, jak i dające się przewidzieć wymagania. Co więcej, program przerasta perspektywy wzrostu ekonomicznego i postępu społecznego: nadaje on sens i wartość dziełu, które ma być wykonane. Urządzając świat dowartościowuje on człowieka.

FUNDUSZ ŚWIATOWY

51. Należałoby pójść jeszcze dalej. W Bombaju żądaliśmy utworzenia wielkiego funduszu światowego zasilanego z części wydatków zbrojeniowych a przeznaczonego na pomoc dla najbardziej upośledzonych [55]. To, co jest słuszne w dziedzinie bezpośredniej walki z nędzą, jest też słuszne w odniesieniu do skali rozwoju. Tylko współpraca światowa — dla której wspólny fundusz byłby tak symbolem jak i narzędziem — pozwoli na przezwyciężenie jało-

---

[54] Łk 12, 20.

[55] Apel do świata wręczony dziennikarzom 4 grudnia 1964. Zob. AAS 57 (1965) s. 135.

wych rywalizacji i na wszczęcie płodnego i pokojowego dialogu wszystkich ludów.

JEGO KORZYŚCI

52. Niewątpliwie można utrzymać dwustronne i wielostronne umowy: pozwalają one zastąpić stosunki zależności oraz gorycz pozostałą po erze kolonialnej korzystnymi stosunkami przyjaźni, rozwijającymi się na stopie prawnej i politycznej równości. Ale włączone w program światowej współpracy stosunki takie stałyby się wolnymi od wszelkich podejrzeń. Nieufność tych, którzy z nich korzystają, zostałaby dzięki temu złagodzona. Zmniejszyłaby się ich obawa przed pewnymi, ukrytymi w pomocy finansowej czy technicznej, przejawami tego co nazwano neokolonializmem, który drogą presji politycznych i panowania ekonomicznego dąży do obrony lub zdobycia wszechwładnej hegemonii.

JEGO NAGLĄCA POTRZEBA

53. Zresztą któż nie widzi, że taki fundusz ułatwiłby zapobieganie pewnym marnotrawstwom, wynikającym ze strachu lub pychy? Kiedy tyle ludów głoduje, kiedy tyle rodzin cierpi nędzę, kiedy tylu ludzi jest pogrążonych w ciemnocie, kiedy tyle szkół, szpitali i godziwych mieszkań czeka na budowę, wszelkie marnotrawstwo publiczne lub prywatne, wszelka rozrzutność o cechach ostentacji narodowej lub osobistej, wszelki wyczerpujący wyścig zbrojeń staje się skandalem nie do zniesienia. Jest naszym obowiązkiem wypowiedzenie tego oskarżenia. Niechaj ci, którzy są obarczeni odpowiedzialnością, zechcą nas wysłuchać zanim będzie za późno.

DIALOG, KTÓRY TRZEBA ROZPOCZĄĆ

54. Znaczy to, że niezbędne jest wszczęcie tego dialogu wszystkich, do którego wzywaliśmy w Naszej pierwszej encyklice *Ecclesiam suam*[56]. Dialog między tymi, którzy dostarczają środków, a tymi którzy z nich korzystają, pozwoli zmierzyć wkłady, nie tylko w stosunku do hojności i możliwości jednych, ale także w odniesieniu do rzeczywistych potrzeb i możliwości wykorzystania drugich. Kraje rozwijające się nie byłyby już narażone na przytłoczenie długami, których spłata pochłania znaczną część ich dochodów. Stopy procentowe i terminy spłat pożyczek będą mogły być układane w sposób możliwy do przyjęcia dla jednych i drugich, równoważąc dary bezinteresowne, pożyczki bezprocentowe lub bar-

---

[56] Zob. AAS 56 (1964) s. 686 i nast.

dzo niskoprocentowe oraz czasokres amortyzacji. Tym, którzy dostarczają środków finansowych, można będzie dać gwarancję co do użytku, jaki z nich będzie zrobiony, według ustalonego planu i w sposób rozsądnie wydajny, bo nie chodzi przecież o popieranie lenistwa i pasożytnictwa. Korzystający zaś z pomocy będą mogli żądać, żeby nie mieszano się do ich polityki, żeby nie zakłócano ich struktur społecznych. Jako państwom suwerennym przysługuje im prawo do samodzielnego prowadzenia własnych spraw, do określania własnej polityki, do swobodnego dążenia w stronę wybranych przez siebie ustrojów społecznych. Trzeba więc ustalić dobrowolną współpracę i skuteczny — z zachowaniem równej godności — udział jednych i drugich w budowaniu bardziej ludzkiego świata.

JEGO POTRZEBA

55. Zadanie to mogłoby się wydawać niemożliwe w krajach, gdzie codzienna troska o byt pochłania całą energię rodzin czyniąc je niezdolnymi do projektowania działań przygotowujących mniej nędzną przyszłość. A przecież właśnie tym mężczyznom i kobietom trzeba pomóc, ich właśnie trzeba przekonać, że sami muszą wypracować własny rozwój, że sami muszą stopniowo zdobywać potrzebne do tego środki. To wspólne dzieło nie będzie się mogło oczywiście obyć bez skoordynowanego, stałego i odważnego wysiłku: wszyscy jednak muszą być przeświadczeni, że stawką jest tu przetrwanie ludów biednych, pokój wewnętrzny w rozwijających się krajach oraz pokój świata.

II. RÓWNOŚĆ W STOSUNKACH HANDLOWYCH

56. Owe nawet znaczne wysiłki, jakie się robi w dziedzinie finansowej i technicznej pomocy krajom na drodze do rozwoju byłyby złudne, gdyby ich rezultaty miały być częściowo unicestwiane przez wolną grę wymiany handlowej między krajami bogatymi a biednymi. Zaufanie tych ostatnich zostałoby zachwiane, gdyby miały one odnieść wrażenie, że jedna ręka zabiera im to, co im daje druga.

WZRASTAJĄCA DYSPROPORCJA

57. Kraje wysoko uprzemysłowione eksportują bowiem przede wszystkim wytwory przemysłowe, podczas gdy gospodarka krajów mało rozwiniętych może sprzedawać tylko produkty rolne i surowce. Dzięki postępowi technicznemu wartość tych pierwszych

szybko rośnie i bez trudu znajdują one rynki zbytu. W przeciwieństwie do tego, produkty surowe, pochodzące z krajów gospodarczo opóźnionych, podlegają wielkim i gwałtownym wahaniom cen, niewspółmiernym ze stopniowym wzrostem wartości wyrobów przemysłowych. Dla krajów mało uprzemysłowionych wynikają stąd wielkie trudności, kiedy równowagę swej gospodarki i realizację planów swego rozwoju, muszą opierać na eksporcie. Narody biedne dalej pozostają biedne, podczas gdy bogate stają się coraz bogatsze.

POZA LIBERALIZMEM

58. Oznacza to, że zasada wolnej wymiany nie może już — jako jedyna reguła — rządzić stosunkami międzynarodowymi. Jej korzyści są bez wątpienia oczywiste, kiedy partnerzy nie znajdują się w warunkach zbytniej nierówności co do mocy ekonomicznej: wolna wymiana jest wówczas bodźcem dla postępu i nagrodą za wysiłek. Dlatego właśnie kraje uprzemysłowione uważają ją za zasadę sprawiedliwą. Sytuacja zmienia się, kiedy pojawia się zbytnia nierówność warunków między krajami: ceny, które „swobodnie" kształtują się na rynku, mogą pociągać za sobą zgubne skutki. Trzeba to stwierdzić: sama podstawowa zasada liberalizmu jako normy wymiany handlowej zostaje tu zakwestionowana.

SPRAWIEDLIWOŚĆ UMÓW MIĘDZYNARODOWYCH

59. Nauka Leona XIII zawarta w *Rerum Novarum* zachowuje swą ważność: zgoda dwóch stron znajdujących się w zbyt nierównych sytuacjach nie stanowi jeszcze gwarancji sprawiedliwości kontraktu, a zasada wolnego przyzwolenia musi być podporządkowana wymaganiom prawa naturalnego [57]. To, co było prawdziwe w odniesieniu do sprawiedliwego wynagrodzenia indywidualnego, jest także prawdziwe w odniesieniu do umów międzynarodowych: ekonomia wymiany nie może opierać się wyłącznie na prawie wolnej konkurencji, które często rodzi dyktaturę gospodarczą. Wolność wymiany jest słuszna tylko wtedy, kiedy jest poddana wymaganiom sprawiedliwości społecznej.

ŚRODKI ZARADCZE

60. Zrozumiały to już zresztą same te kraje rozwinięte, które na terenie własnej gospodarki, przy pomocy odpowiednich środków starają się przywrócić równowagę zagrożoną przez konkurencję pozostawioną samej sobie. Dlatego to popierają one często

---

[57] Zob. *Acta* Leonis XIII, t. XI (1892) s. 131.

rolnictwo kosztem ofiar narzuconych bardziej uprzywilejowanym dziedzinom gospodarki. Dlatego także za pomocą polityki finansowej, podatkowej i społecznej, starają się dać możliwie równe szanse poszczególnym przemysłom konkurującym ze sobą a nierówno rozwiniętym, by tym sposobem podtrzymać rozwijające się między nimi stosunki handlowe, zwłaszcza w obrębie wspólnego rynku.

KONWENCJE MIĘDZYNARODOWE

61. W tej dziedzinie nie można stosować dwóch miar. To, co jest słuszne dla gospodarki narodowej, to, co przyjmuje się w stosunkach między narodami rozwiniętymi, jest również ważne dla stosunków handlowych między narodami bogatymi a biednymi. Nie znosząc konkurencji rynkowej, trzeba ją utrzymać w granicach, które ją czynią sprawiedliwą i etyczną, a więc ludzką. W handlu między gospodarkami rozwiniętymi i zapóźnionymi sytuacje są na to zbyt kontrastowe a stopnie rzeczywistej wolności zbyt nierówne. Jeżeli handel międzynarodowy ma być ludzki i moralny, to sprawiedliwość społeczna wymaga przywrócenia przynajmniej pewnej równości szans między partnerami. Jest to cel dość odległy. By go jednak osiągnąć, trzeba już dziś stworzyć realną równość w dyskusjach i pertraktacjach. Byłyby tu pożyteczne konwencje międzynarodowe o odpowiednio szerokim zakresie: ustanawiałyby one ogólne normy dla regulacji niektórych cen, gwarantowania pewnych rodzajów produkcji, podtrzymywania niektórych, powstających dopiero gałęzi wytwórczości. Któż nie dostrzega, że takie wspólne staranie o większą sprawiedliwość w międzynarodowych stosunkach handlowych przyniosłoby rozwijającym się krajom pozytywną pomoc, której skutki mogłyby być nie tylko natychmiastowe, ale również trwałe?

PRZESZKODY DO PRZEZWYCIĘŻENIA: NACJONALIZM

62. Inne jeszcze przeszkody przeciwstawiają się ukształtowaniu sprawiedliwszego i mocniej opartego o powszechną solidarność świata: mamy na myśli nacjonalizm i rasizm. Jest rzeczą naturalną, że wspólnoty, które niedawno osiągnęły niepodległość polityczną, zazdrośnie zabiegają o swą kruchą jeszcze jedność narodową i że starają się ją chronić. Jest równie normalne, że narody o starej kulturze są dumne z dziedzictwa, jakie im przekazała historia. Jednakże te uprawnione uczucia winny być sublimowane przez powszechną miłość, ogarniającą wszystkich członków rodziny ludzkiej. Nacjonalizm izoluje ludy wbrew ich prawdziwemu dobru. Byłby on szczególnie szkodliwy tam, gdzie słabość gospodarki narodowej wymaga właśnie zespolenia wysiłków, wiedzy i środków

finansowych dla zrealizowania programów rozwoju i dla zwiększenia wymian handlowych i kulturalnych.

RASIZM

63. Rasizm nie jest wyłącznym udziałem ludów młodych, gdzie ukrywa się często pod postacią rywalizacji klanów i partii politycznych, poważnie szkodząc sprawiedliwości i zagrażając pokojowi wewnętrznemu. W epoce kolonialnej rasizm srożył się często między kolonizatorami a tubylcami, stając się przeszkodą dla wzajemnego i owocnego zrozumienia i wywołując wiele uraz, na skutek rzeczywistych niesprawiedliwości. Do tej pory jest on jeszcze przeszkodą we współpracy narodów upośledzonych, a nawet wewnątrz państw jest fermentem podziału i nienawiści, kiedy — wbrew niezaprzeczalnym prawom osoby ludzkiej — ze względu na rasę lub kolor skóry jednostki i rodziny bywają niesłusznie poddawane wyjątkowym prawom.

O SOLIDARNY ŚWIAT

64. Owa sytuacja tak brzemienna w groźby dla przyszłości, głęboko Nas zasmuca. A jednak zachowujemy nadzieję, że silniej odczuwana potrzeba współpracy i żywsze poczucie solidarności zwyciężą w końcu egoizmy i niezrozumienia. Ufamy, że kraje mniej rozwinięte potrafią wykorzystać stosunki sąsiedzkie, by na rozszerzonych obszarach zorganizować wspólnie strefy skoordynowanego rozwoju: że ustalą wspólne programy, skoordynują inwestycje, rozdzielą możliwości produkcyjne, zorganizują wymiany. Ufamy też, że organizacje wielostronne i międzynarodowe znajdą dzięki koniecznej reorganizacji drogi, które pozwolą ludom jeszcze opóźnionym w rozwoju wyjść z impasu, w którym — jak się zdaje — dotąd tkwią i w wierności własnemu geniuszowi narodowemu odkryć środki postępu społecznego i moralnego.

LUDY BUDOWNICZYMI WŁASNEGO LOSU

65. Do tego bowiem trzeba dojść. Coraz skuteczniejsza solidarność światowa powinna wszystkim ludom pozwolić stać się budowniczymi własnego losu. W przeszłości zbyt często siła cechowała stosunki między narodami: oby nadszedł dzień, w którym stosunki międzynarodowe cechować będzie wzajemny szacunek i przyjaźń, współzależność we współpracy i wspólny awans, oparte o indywidualną odpowiedzialność. Ludy młodsze i słabsze domagają się czynnego udziału w budowaniu świata lepszego, świata bardziej szanującego prawa i powołanie każdego człowieka. Żądanie to jest słuszne: niechaj każdy usłyszy je i na nie odpowie.

III. POWSZECHNA MIŁOŚĆ

66. Świat jest chory. Choroba jego polega nie tyle na wyczerpaniu się zasobów czy na przywłaszczeniu ich przez niektórych, ile na niedostatku braterstwa między ludźmi i narodami.

OBOWIĄZEK GOŚCINNOŚCI

67. Nie możemy dość mocno podkreślić obowiązku gościnności — płynącego tak z solidarności ludzkiej jak i z miłości chrześcijańskiej — który spoczywa bądź to na rodzinach, bądź na kulturalnych organizacjach krajów goszczących. Zwłaszcza dla młodych trzeba otwierać coraz liczniejsze rodziny czy instytucje. A to najpierw po to, by ich chronić przed osamotnieniem, przed poczuciem opuszczenia i rozpaczą, które łamią wszelką odporność moralną. Ale także po to, by ich chronić przed niezdrową sytuacją, w jakiej się znajdują, kiedy skrajne ubóstwo własnej ojczyzny muszą porównywać z luksusem i marnotrawstwem, które ich często otacza. A także żeby ich uodpornić przeciw wywrotowym doktrynom i przeciw pokusom agresywności, które ich ogarniają, kiedy sobie przypominają całą swoją „niezasłużoną nędzę" [58]. Wreszcie zwłaszcza po to, by razem z ciepłem braterskiej gościnności dać im przykład zdrowego życia, smak autentycznej miłości chrześcijańskiej oraz szacunek dla wartości duchowych.*

DRAMAT MŁODYCH STUDENTÓW

68. Sama myśl o tym jest bolesna: wielu młodych, przybywających do krajów bardziej zaawansowanych w celu zdobycia wiedzy, kwalifikacji i kultury, które mają ich uzdolnić do lepszej służby własnej ojczyźnie — nabywa istotnie wykształcenie wysokiej jakości, ale zbyt często zatraca szacunek dla własnych wartości duchowych, stanowiących cenne dziedzictwo ich rodzimych cywilizacji.

EMIGRACJA ZAROBKOWA

69. Taka sama gościnność należy się robotnikom emigrantom, żyjącym często w warunkach nieludzkich, oszczędzającym zarobki po to, by ulżyć trochę własnej rodzinie pozostałej w nędzy ojczystego kraju.

ZMYSŁ SPOŁECZNY

70. Nasze drugie zalecenie odnosi się do tych, których interesy wzywają do krajów od niedawna otwartych dla uprzemysłowienia:

---
58 Zob. ibid., s. 98.

do przemysłowców, handlowców, kierowników lub przedstawicieli największych przedsiębiorstw. Zdarza się, że nie brak im zmysłu społecznego na terenie własnego kraju: dlaczegoż mieliby powracać do nieludzkich zasad indywidualizmu kiedy działają w krajach mniej rozwiniętych? Przeciwnie, sama uprzywilejowana pozycja powinna pobudzać ich do zapoczątkowywania postępu społecznego i awansu moralnego, tam, gdzie ich wzywają ich interesy. Sam zmysł organizacji powinien im podsunąć środki do podniesienia wartości pracy tubylczej, do kształcenia wykwalifikowanych robotników, do przygotowywania inżynierów i kadr, do pozostawiania pola dla ich inicjatywy, do stopniowego wprowadzania ich na wyższe stanowiska, przygotowując ich w ten sposób do tego, żeby w bliskiej przyszłości mogli dzielić z nimi odpowiedzialność kierowania. Niechaj przynajmniej sprawiedliwość rządzi zawsze stosunkami między kierownikami a podwładnymi. Niechaj tymi stosunkami rządzą regularne, wzajemnie zobowiązujące, umowy. Niechaj wreszcie nikt, jakiekolwiek by zajmował stanowisko, nie będzie niesłusznie poddany samowoli.

MISJE DLA ROZWOJU

71. Cieszymy się, że międzynarodowe, dwustronne i prywatne instytucje wysyłają do krajów rozwijających się misje coraz liczniejszych rzeczoznawców. „Niech się oni nie zachowują jak panowie, lecz jak pomocnicy i współpracownicy" [59]. Ludność bardzo szybko zauważa czy ci, którzy przybywają z pomocą, wkładają serce w tę sprawę. Czy chodzi im tylko o zastosowanie osiągnięć techniki, czy także o wydobycie z człowieka całej jego wartości. Istnieje ryzyko, że ich posłanictwo nie będzie przyjęte, jeżeli nie będzie podane w duchu braterskiej miłości.

ZALETY EKSPERTÓW

72. Z niezbędną kompetencją techniczną trzeba więc łączyć autentyczne cechy bezinteresownej miłości. Wyzwoleni od wszelkiej nacjonalistycznej pychy, jak również nawet od pozorów rasizmu, winni eksperci nauczyć się pracować ze wszystkimi w najściślejszej współpracy. Muszą wiedzieć, że posiadane kompetencje nie dają im wyższości we wszystkich dziedzinach. Cywilizacja, która ich ukształtowała, zawiera niewątpliwie elementy powszechnego humanizmu, ale nie jest ona ani jedyna, ani wykluczająca inne i nie może być importowana bez przystosowania. Pracownicy tych misji winni starać się o to, by wraz z historią kraju, który ich przyjmuje,

---

[59] *Gaudium et Spes*, n. 85, § 2.

odkrywać składniki i bogactwa jego kultury. W ten sposób dokona się zbliżenie, które wzbogaci obydwie cywilizacje.

DIALOG CYWILIZACJI

73. Szczery dialog jest bowiem twórcą braterstwa między cywilizacjami podobnie jak między osobami. Praca dla rozwoju zbliży ludy poprzez realizacje dokonywane wspólnym wysiłkiem, jeżeli wszyscy poczynając od rządów i ich przedstawicieli aż do najskromniejszego specjalisty, będą ożywieni miłością braterską i jeżeli pobudzać ich będzie szczere pragnienie zbudowania cywilizacji, opartej na światowej solidarności. Rozpocznie się wówczas dialog skoncentrowany wokół człowieka a nie wokół produktów i technik. Dialog ten będzie płodny, jeżeli korzystającym z niego ludom przyniesie środki do podniesienia się i uduchowienia; jeżeli technicy staną się wychowawcami i jeżeli będzie udzielane wykształcenie tak wysokiej próby duchowej i moralnej, że zapewni rozwój nie tylko ekonomiczny ale i moralny. Tak ustalone stosunki utrzymają się kiedy już pora pomocy przeminie. Któż nie dostrzega jaka będzie ich waga dla pokoju świata?

WEZWANIE DO MŁODYCH

74. Wielu młodych skwapliwie i z zapałem odpowiedziało już na apel Piusa XII o laikat misyjny [60].

Liczni są również ci, którzy spontaniczne stawili się do dyspozycji różnych oficjalnych czy prywatnych organizmów współpracy z rozwijającymi się narodami. Z radością dowiedzieliśmy się, że w niektórych krajach „służba wojskowa" może być odbywana częściowo jako „służba społeczna" albo po prostu jako „służba". Błogosławimy tym inicjatywom i odpowiadającej im dobrej woli. Oby wszyscy powołujący się na Chrystusa usłyszeli to wezwanie: „Byłem godny, a daliście mi jeść, byłem spragniony, a daliście mi pić; byłem przybyszem, a przyjęliście mnie, byłem nagi a przyodzialiście mnie; byłem chory, a odwiedziliście mnie; byłem w więzieniu a przyszliście do mnie". [61] Nikt nie może pozostać obojętny na los własnych braci, pogrążonych dotąd w nędzy, we władaniu ciemnoty, ofiar niepewności jutra. Serce chrześcijanina podobnie jak serce Chrystusa powinno współczuć nędzy: „Żal mi tego ludu" [62].

MODLITWA I DZIAŁANIE

75. Do Wszechmocnego powinna wznosić się gorliwa modlitwa wszystkich o to, by ludzkość, która uświadomiła sobie tak wielkie

---

[60] Zob. encyklika *Fidei Donum*, 21 kwietnia 1957, AAS 49 (1957) s. 246.

[61] Mt 25, 35—36.

[62] Mk 8, 2.

nieszczęścia, mądrze i stanowczo starała się je usuwać. Modlitwie tej winno odpowiadać zdecydowane zaangażowanie każdego, na miarę sił i możliwości, w walce z opóźnieniem w rozwoju. Oby osoby, grupy społeczne i narody podały sobie braterskie dłonie, oby silny z całą kompetencją, zapałem i bezinteresowną miłością pomagał słabemu we wzroście. Człowiek ożywiony prawdziwą miłością jest bardziej niż ktokolwiek zdolny do wykrywania przyczyn nędzy, do wynajdywania środków do jej zwalczania, do jej zdecydowanego przezwyciężenia. Jako sprawca pokoju „pójdzie swoją drogą, budząc radość i wlewając światło i łaskę w serca ludzi na całej powierzchni ziemi, ukazując im ponad wszystkimi granicami twarze braci, twarze przyjaciół" [63].

PODSUMOWANIE — ROZWÓJ: NOWE IMIĘ POKOJU

76. Zbyt wielkie dysproporcje ekonomiczne, społeczne i kulturalne między narodami wywołują napięcia i spory, zagrażają pokojowi. Jak powiedzieliśmy do Ojców Soborowych po powrocie z Naszej pokojowej podróży do ONZ: „Warunki bytowania ludów na drodze do rozwoju winny być przedmiotem Naszej uwagi, więcej jeszcze, Nasza miłość dla ubogich całego świata — a jest ich mnóstwo niezliczone — powinna się stawać coraz bardziej czujna i wielkoduszna" [64]. Przezwyciężać nędzę, walczyć z niesprawiedliwością to to samo co popierać — wraz z lepszym bytem materialnym — ludzki i duchowy postęp wszystkich, a więc wspólne dobro ludzkości. Pokój nie sprowadza się tylko do nieobecności wojny, wyniku zawsze chwiejnej równowagi sił. Pokój buduje się dzień po dniu, przez dążenie do zamierzonego przez Boga ładu, a doskonalsza sprawiedliwość wśród ludzi do tego ładu należy [65].

WYJŚCIE Z ODOSOBNIENIA

77. Będąc twórcami własnego rozwoju, ludy są w pierwszym rzędzie same za ten rozwój odpowiedzialne. Ale nie urzeczywistnią go w izolacji. Regionalne układy między słabymi narodami, zawarte w celu wzajemnego podtrzymywania się, szersze porozumienia dla przyjścia im z pomocą, konwencje o jeszcze większym zasięgu między jednymi a drugimi dla ustalenia skoordynowanych programów — to etapy na drodze rozwoju, która do pokoju prowadzi.

---

63 Przemówienie Jana XXIII z okazji wręczenia nagrody Balzana, 10 maja 1963, AAS 55 (1963), s. 455.

64 AAS 57 (1965), s. 896.

65 Zob. encyklika *Pacem in terris*, 11 kwietnia 1963, AA S55 (1963), s. 301.

KU SKUTECZNEMU AUTORYTETOWI ŚWIATOWEMU

78. Taka międzynarodowa współpraca, obejmująca cały świat, wymaga instytucji, które by ją przygotowywały, koordynowały i kierowały nią aż do ustanowienia powszechnie uznanego porządku prawnego. Z całego serca zachęcamy organizacje, które zajęły się ową współpracą dla rozwoju, i pragniemy, żeby ich autorytet wzrastał. „Waszym powołaniem jest — mówiliśmy do przedstawicieli Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku — doprowadzenie do braterstwa nie kilku, ale wszystkich ludów (...) — Któż nie dostrzega konieczności stopniowego dojścia do ustanowienia światowego autorytetu, zdolnego do skutecznego działania w dziedzinie prawnej i politycznej?" [66].

UZASADNIONA NADZIEJA NA LEPSZY ŚWIAT

79. Niektórzy będą uważać, że takie nadzieje to utopia. Może się jednak zdarzyć, że ich realizm ich zawiedzie, że się okaże, iż nie wyczuli dynamizmu świata, który chce żyć bardziej po bratersku,.i który mimo swojej ciemnoty, swoich błędów a nawet grzechów, mimo powrotów do barbarzyństwa i długotrwałych błądzeń zdala od drogi zbawienia, powoli, chociaż nieświadomie, przybliża się do swego Stwórcy. Ta droga do pełniejszego człowieczeństwa wymaga wysiłku i wyrzeczenia, ale samo cierpienie przyjęte z miłością dla braci jest nosicielem postępu dla całej rodziny ludzkiej. Chrześcijanie wiedzą, że zjednoczenie z ofiarą Zbawiciela przyczynia się do budowania Ciała Chrystusowego [67] w całej jego pełni: to znaczy zgromadzonego ludu Bożego.

WSZYSCY RAZEM

80. W tym pochodzie wszyscy jesteśmy solidarni. Zapragnęliśmy wszystkim przypomnieć rozmiar dramatu i naglącą konieczność dzieła, którego trzeba dokonać. Teraz wybiła godzina działania: stawką jest możliwość przeżycia tylu niewinnych dzieci, dostęp do godnych człowieka warunków życia dla tylu nieszczęsnych rodzin, pokój świata i przyszłość cywilizacji. Niechaj wszyscy ludzie i wszystkie narody podejmą swoją część odpowiedzialności.

APEL KOŃCOWY

KATOLICY

81. Najpierw zaklinamy naszych synów. W rozwijających się krajach, tak jak wszędzie, świeccy winni podjąć właściwe im zada-

---

66 AAS 57 (1965), s. 880.

67 Zob. Ef 4, 12; *Lumen Gentium*, s. 13.

nie odnawiania porządku doczesnego. Jeżeli rolą Hierarchii jest nauczanie i autentyczna interpretacja zasad moralnych, jakie trzeba stosować w tej dziedzinie, to świeccy nie czekając biernie na nakazy i wskazówki winni spontanicznie podjąć inicjatywę przepajania duchem chrześcijańskim mentalności, obyczajów, praw i struktur swojej wspólnoty [68]. Zmiany są konieczne, dogłębne reformy są niezbędne: rzeczą świeckich jest zdecydowane wszczepianie w nie ducha Ewangelii. Naszych synów katolików z krajów uprzywilejowanych prosimy, żeby swoją kompetencję i gotowość czynnego współdziałania oddali do dyspozycji oficjalnym lub prywatnym organizacjom świeckim lub religijnym, zajmującym się zwalczaniem trudności narodów dążących do rozwoju. Zależeć im winno na tym, by znaleźć się w pierwszym szeregu tych, którzy pracują nad wprowadzeniem w życie międzynarodowej etyki sprawiedliwości i słuszności.

CHRZEŚCIJANIE I WIERZĄCY

82. Jesteśmy przekonani, że wszyscy chrześcijanie, nasi bracia, zechcą wytężyć wspólne i skoordynowane wysiłki, aby pomóc światu zatriumfować nad egoizmem, pychą i rywalizacjami, przezwyciężyć ambicje i niesprawiedliwości, udostępnić wszystkim bardziej ludzkie życie, w którym każdy będzie kochany i dozna pomocy jako bliźni i brat. Wspominając ze wzruszeniem nasze niezapomniane spotkanie z naszymi niechrześcijańskimi braćmi w Bombaju, raz jeszcze ich zapraszamy, by swe serca i swoje umysły wprzęgli do pracy nad tym, by wszystkie dzieci mogły żyć życiem godnym dzieci Bożych.

LUDZIE DOBREJ WOLI

83. Zwracamy się wreszcie do wszystkich ludzi dobrej woli świadomych tego, że przez rozwój wiedzie droga do pokoju. Delegaci do instytucji międzynarodowych, mężowie stanu, publicyści, wychowawcy, wy wszyscy — każdy na swoim miejscu — jesteście budowniczymi nowego świata. Błagamy Boga Wszechmogącego, aby oświecił wasz rozum, umocnił odwagę, tak byście mogli poruszyć opinię publiczną i pociągnąć narody. Wychowawcy, waszą rzeczą jest budzić od dzieciństwa miłość dla ludów znajdujących się w nieszczęściu. Publicyści, do was należy stawiać nam przed oczy osiągnięcia w dziedzinie współpracy narodów, jak też i widok nędzy, o której ludzie chętnie zapominają, chcąc uspokoić swoje sumienia: niechże bogaci przynajmniej wiedzą, że ubodzy stoją pod ich drzwiami i wyczekują na resztki z ich uczty.

MĘŻOWIE STANU

84. Mężowie stanu, wam przypadło mobilizowanie waszych społeczeństw do skuteczniejszej solidarności światowej, a najpierw przekonanie ich, żeby — dla poparcia rozwoju i ocalenia pokoju — zgodziły się ograniczyć swoje marnotrawstwa i swój luksus. Delegaci do organizacji międzynarodowych, to od was zależy, by niebezpieczną i jałową konfrontację sił zastąpić przyjazną, pokojową i bezinteresowną współpracą nad solidarnym postępem całej ludzkości, dzięki któremu wszyscy ludzie będą mogli się rozwijać.

MYŚLICIELE

85. Skoro prawdą jest, że świat niedomaga, ponieważ brak mu myśli, wzywamy myślicieli, intelektualistów, katolików, chrześcijan, czczących Boga i spragnionych absolutu, sprawiedliwości i prawdy: wszystkich ludzi dobrej woli. Za Chrystusem ośmielamy się prosić was usilnie: „szukajcie a znajdziecie"[69], torujcie drogi, które poprzez wzajemną pomoc, pogłębienie wiedzy, rozszerzenie serc, prowadzą do bardziej braterskiego życia w naprawdę powszechnej wspólnocie ludzkiej.

WSZYSCY DO DZIEŁA

86. Wy wszyscy, którzy usłyszeliście wołanie cierpiących ludów, wy, którzy pracujecie żeby na nie odpowiedzieć, jesteście apostołami prawdziwego i dobrego rozwoju. Nie jest on egoistycznym i pożądanym dla niego samego bogactwem, ale ekonomią w służbie człowieka, chlebem powszednim rozdawanym wszystkim, jako źródło braterstwa i znak Opatrzności.

BŁOGOSŁAWIEŃSTWO

87. Całym sercem błogosławimy Wam a wszystkich ludzi dobrej woli wzywamy do braterskiego złączenia się z wami. Albowiem jeśli rozwój jest nowym imieniem pokoju, któż nie chciałby dla niego z całych sił pracować? Tak, wszystkich was zachęcamy, abyście w imię Pańskie odpowiedzieli na nasze pełne niepokoju wołanie.

Dan w Watykanie, w Święto Wielkanocy, 26 marca 1967

Paweł P. P. VI.

---

68 Zob. *Apostolicam Actuositatem*, n. 7, 13 i 24.
69 Łk 1, 9.

MATHEW THARAKAN

KATOLICY W INDIACH

Indie obchodzą w tym roku dwudziestą rocznicę swej niepodległości. Dwadzieścia lat skromnych jeszcze osiągnięć — i niepowodzeń, dwadzieścia lat rozwoju — i niedostatku, dwadzieścia lat konfliktów na granicach — i inicjatyw pokojowych, a także dwadzieścia lat wierności demokracji. W końcu lutego br. 240 milionów Hindusów wzięło udział w czwartych powszechnych wyborach. Na tę liczbę 20 milionów wyborców głosowało po raz pierwszy, a 60% w wieku od dwudziestu jeden do czterdziestu lat reprezentowało „drugie pokolenie" okresu niepodległości, pokolenie, które zaczyna dochodzić do kierowniczych stanowisk.

Jaka jest sytuacja Kościoła w Indiach w tej godzinie dokonujących się tam ważnych przemian? Odpowiada na to pytanie w zamieszczonym poniżej artykule Mathew THARAKAN, Hindus ze stanu Kerala. Studia uniwersyteckie odbył on w Indiach, w Europie i Stanach Zjednoczonych. W 1966 roku wygłosił on w Indiach szereg konferencji na temat roli laikatu w Kościele w duchu II Soboru Watykańskiego.

Można powiedzieć, że od czasu zdobycia przez Indie niepodległości nie nastąpiły w Kościele żadne zasadnicze przemiany jakościowe *. Chrześcijanie stanowią tylko około 2,5% całej ludności Indii, które w tej chwili przekroczyły liczbę 500 milionów. Co do samych katolików, którzy dzielą się na trzy obrządki, to stanowią oni zaledwie 1,5%. Wyznawcy hinduizmu stanowią około 85% ludności, muzułmanie prawie 10%. Więcej niż trzy czwarte katolików (78%) żyje w czterech Stanach (Kerala, Madras, Mysore i Andhra Pradesh), a także na terytorium Goi. W tej części Indii, zamieszkałych tylko przez czwartą część ludności kraju, znaj-

* „Informations Catholiques Internationales", No 283, 1 Març 1967.

duje się 70% księży i 77% zakonnic. Rozległe tereny środkowe i północne, gdzie żyje trzy czwarte Hindusów, pozostają jeszcze „krajem misyjnym".

Podstawowy problem, który zawsze istniał w Indiach i który praktycznie nie uległ zmianie od czasu uzyskania niezależności, stanowi fakt, że chrystianizm, pomimo swego istnienia w tym kraju od czasów apostolskich, a więc prawie dwa tysiące lat, nie zdołał wywrzeć wrażenia na umysłach ogromnej większości ludzi. Od dawna już Kościół w Indiach głęboko uświadamia sobie ten problem. Początek odnowy, która daje się odczuć wszędzie w Kościele posoborowym, stał się bodźcem do poważnego zbadania tego zagadnienia i zachętą do podjęcia wysiłków przez małą grupę katolików, którzy próbują podejść do tego problemu od nowej strony. Dla uchwycenia jednak wszystkich jego uwarunkowań konieczne jest zrozumienie, w jakich okolicznościach miały miejsce dwie znane już w historii kraju wielkie konfrontacje między chrystianizmem a duchem Indii.

ZANIM ABRAHAM STAŁ SIĘ...

W ciągu drugiego tysiąclecia przed Chrystusem, zanim Abraham podjął swą podróż przez pustynię między Mezopotamią a Egiptem w poszukiwaniu pojęcia Jedynego Boga, na południu Himalajów rozpoczęło się inne gorące i niestrudzone szukanie Wszechmocnego. Już poprzednio na całym rozległym subkontynencie indyjskim kultura aryjskich zaborców zmieszała się z rozkwitłą wspaniale kulturą Drawidów i z tego połączenia ras i kultur narodził się i rozwinął niezwykły system myślowy i mistyczny, odznaczający się zawsze intensywnym i głębokim poszukiwaniem Absolutu. W ten sposób prawie tysiąc lat przed erą chrześcijańską zaszło w Indiach niezwykłe wydarzenie, które stanowiło najbardziej może znamienny fakt w rozwoju myśli od chwili ukazania się jej na naszej planecie. Wydaje się, że wtedy po raz pierwszy w historii umysł ludzki przełamał barierę zmysłów i osiągnął intuicję najwyższej rzeczywistości. I właśnie ta rzeczywistość transcendentna jednocześnie w stosunku do zmysłów i do rozumu — *Brahma* — pozostała od tej pory natchnieniem dla wszystkich religii indyjskich.

Z tej tradycji mistycznej rozwinęły się wkrótce dwa odrębne prądy, jeden o charakterze filozoficznym zwany *Advaita* i drugi, wyznaczający raczej kierunek pobożności, zwany *Bhakti* i zawierający pojęcie stosunków z bogiem osobowym.

Chociaż te dwa systemy nie osiągnęły jeszcze pełnego rozwoju w momencie, kiedy po raz pierwszy chrystianizm dotarł do Indii,

w umysłach Hindusów zarysowała się już pewna hierarchia w dziedzinie wierzeń i kultu Boga. Czciciele Absolutu zajmowali najwyższy jej szczebel; następnie szli wierni uznający boga osobowego; potem ci, którzy oddawali cześć przodkom i rozmaitym bóstwom, wreszcie czciciele sił przyrody i duchów. Ale ostateczne doświadczenie Boga stanowiło punkt kulminacyjny każdej religii i było szczytem, do którego dążyły wszystkie religie.

Chrystianizm, który dotarł do Wybrzeża Malabarskiego być może już w 52 roku po Chrystusie, był religią w początkowej fazie swojego rozwoju. Nie rozbudował on jeszcze żadnej ze swych złożonych struktur filozoficznych i społeczno-politycznych. Wydaje się, że to pierwsze spotkanie z chrześcijaństwem wywarło na hinduizmie wrażenie, z pewnością jednak nie czuł się on zdystansowany przez nową religię. W świadomości Hindusów była to inna wielka religia, która nie osiągnęła jeszcze swego szczytu, ostatecznego doświadczenia Boga. Stąd miejsce, które jej przydzielono, znajdowało się trochę poniżej tego, jakie zajmowali czciciele Absolutu. Interesujący jest fakt, że „chrześcijanie świętego Tomasza" z Kerali, potomkowie pierwszych indyjskich chrześcijan, pozostali rzeczywiście jedną z podkast społeczeństwa indyjskiego, na poziomie odpowiadającym czcicielom Boga osobowego.

DRUGA KONFRONTACJA

Druga konfrontacja chrystianizmu z hinduizmem miała miejsce w warunkach zupełnie odmiennych. Rozszerzając się na Zachodzie chrześcijaństwo napotkało na gwałtowne prześladowania i wiele prób, ale nie natrafiło na żadną poważną duchową przeszkodę, jak to miało się zdarzyć na Wschodzie. Filozofia grecka, w odróżnieniu od starej filozofii indyjskiej, nie zawierała w sobie wielkiego prądu duchowego czy mistycznego i *de facto* dojrzała już do ustąpienia wobec nowego kierunku. Poza Grecją Zachód był pusty. Rzym miał tylko prawa i wojsko, które bardzo szybko okazały się niewystarczające do zwalczenia chrześcijaństwa. Toteż chrystianizm dopłynął na Zachód jak rwący potok, podbił królestwa i kultury, zdobył władzę i autorytet, zaprzągł filozofię do swej służby, rozbudował cały system myślowy i system rządzenia, zasymilował żywotność i dynamizm energicznych i rzeczowych Europejczyków. I ten właśnie chrystianizm raz jeszcze wylądował u brzegów Indii w ślad za okrętami Vasco da Gamy.

Przez ten czas hinduizm także bardzo się rozwinął. Wielki filozof Çankara doprowadził do najwyższego poziomu kierunek filozoficzny *Advaita*; Ramanuja i Madva rozwinęli kult *Bhakti*, a także Islam, który dotarł do Indii, zaznaczył tam swoją obecność.

Początkowo ta druga konfrontacja hinduizmu z chrystianizmem przyniosła te same rezultaty, co pierwsza. Hindusi zgadzali się na to, aby widzieć w Chrystusie *avatar* — objawienie się — Boga, ale w dalszym ciągu stawiali chrystianizm niżej, niż religię czcicieli Absolutu.

Tym razem jednak chrystianizm nie chciał zadowolić się taką rolą. Teraz miał on już dobrze ustalone pojęcia na temat ewangelizacji, rozporządzał ogromną potęgą i odpowiednią kadrą ludzi, niezbędną do jej wprowadzania w czyn. Wielcy misjonarze, jak św. Franciszek Ksawery, szerzyli Ewangelię w całym kraju, zwłaszcza wśród ubogich i nieszczęśliwych, spełniając często wielkie dzieła miłosierdzia, ale rzadko starając się podjąć wyzwanie rzucone przez mistykę i filozofię hinduską. Pojawiały się czasem jednostki, jak Robert de Nobili, o umysłach bardziej przenikliwych i mądrych, które myślały o tym, że jedynym sposobem pozyskania ducha Hindusów może być tylko podjęcie wyzwania zawartego w mistyce i filozofii hinduizmu. Ale były to tylko wyjątki. Surowej dyscyplinie poddano nawet „chrześcijan św. Tomasza", którzy mieli przecież całkowicie ważną liturgię i jurysdykcję. Dano im do wyboru albo zgodę na głębokie przekształcenia w dziedzinie liturgii i jurysdykcji, albo zerwanie z Kościołem. Wielu zgodziło się na wymagane zmiany, pewna liczba odpadła od Kościoła.

Reakcja hinduizmu wobec tej postawy siły była taka, na jaką jedynie można się było w tych warunkach zdobyć. W miarę jak Portugalczycy, Holendrzy, Francuzi i Anglicy walczyli o zdobycie władzy w kraju, a misjonarze pełni gorliwości szerzyli wszędzie Ewangelię, hinduizm zamykał się w sobie. Ostatecznie wojska angielskie podbiły Indie ale nie podbiły ich ducha.

Skoro Brytyjczycy ustalili swoje panowanie na subkontynencie i nawiązany został ścisły kontakt między nim a zachodnią myślą, techniką i postępem, w umysłach niektórych myślicieli zaczęło budzić się głębokie pragnienie znalezienia religijnej podstawy dla naukowej, przemysłowej i politycznej działalności przenikającej do Indii. Były to właśnie początki Wielkiej Rewolucji Indyjskiej, którą ze względu na wpływ, jaki ostatecznie wywarła zwłaszcza w „Trzecim Świecie", można porównać do wcześniejszej od niej Wielkiej Rewolucji Francuskiej.

Znowu widzimy wielkich ludzi pojawiających się w Indiach, takich jak Ramohan Roy, erudyta, filozof i nacjonalista, który odrzucił zasadniczą doktrynę chrystianizmu, ale przyjął jego humanizm; Vivekananda, wielki misjonarz hinduski, który dokonał reinterpretacji nondualizmu Çankary w duchu humanizmu filozoficznego; Aurobindo Gosh, przedstawiciel filozofii pragmatyzmu, który usiłował pogodzić transcendencję Absolutu z pojęciem jego własnej

ewolucji; Rabindranath Tagore, poeta, mistyk i zwolennik internacjonalizmu, który marzył o społeczności światowej, oddając na jej służbę magię swego słowa; Mahatma Gandhi, wizjoner, przywódca mas i polityk, który prowadził niestrudzoną działalność w kierunku zdobycia wolności; Jawaharlal Nehru, agnostyk, socjalista i demokrata, który głosił ustrój socjalistyczny i neutralność w podzielonym świecie; Sarvapalli Radhakrishnan, filozof, synkretysta i obecny prezydent Indii, który próbował ożenić filozofię *Advaita* z idealizmem zachodnim i protestantyzmem liberalnym. Zwolennicy kierunku ultra-zachowawczego woleli raczej ożywić stary hinduizm w jego pierwotnej czystości, a wreszcie rozproszona mniejszość żądała zupełnego zerwania z całym dziedzictwem tradycji. Ale święci i politycy, buntownicy i reformatorzy zdołali zyskać uznanie dla poszukiwania nowego światopoglądu łącząc mistyczne dziedzictwo przeszłości z tym, co w sposób nieunikniony zawierała teraźniejszość.

Podczas gdy dokonywała się ta wielka rewolucja, Kościół w Indiach, a zwłaszcza kler i hierarchia trzymały się w większości raczej na uboczu, w roli milczących, a czasem nawet niechętnych widzów. Druga fala chrystianizmu w Indiach posuwała się głównie pod opieką imperializmu zachodniego i skoro panowanie brytyjskie doszło do kresu, były powody do poważnego niepokoju o przyszłość. Ale świeccy, zwłaszcza w Kerali, nie czekając na zgodę swych pasterzy, a często pomimo ich dezaprobaty, rzucili się całym sercem do walki o wolność razem ze swymi braćmi hinduistami i muzułmanami narażając się na cierpienia i więzienie. Stali się oni wkrótce cenionymi przywódcami niezależnych Indii i doszli do objęcia kierowniczych stanowisk w Stanach Południowych. Nie zrozumiano jeszcze w pełni, w jakim stopniu uratowali oni imię chrystianizmu w niepodległym kraju.

OGRANICZENIA... DOBROCZYNNE

Przyjęcie świeckiej konstytucji, gwarantującej wszystkim osobom — nie tylko obywatelom kraju — prawo wyznawania i głoszenia swojej wiary religijnej, rozproszyło w znacznej mierze wątpliwości i obawy, jakie mógł mieć Kościół w Indiach. Misjonarze prowadzili dalej ewangelizację w sposób tradycyjny, nie podejmując w dalszym ciągu poważniejszych wysiłków w kierunku zrozumienia filozofii hinduskiej i nawiązania z nią dialogu. Nie mogło to ostatecznie nie wywołać reakcji, przynajmniej niektórych odłamów hinduizmu, zwłaszcza że neohinduizm, idąc za Vivekanandą, przyswoił sobie coś z ducha chrześcijańskiej krucjaty.

Reakcja ta ujawniła się ostatecznie w 1954 roku w Stanie Madhya Pradesh, gdzie ruch ultra-konserwatywny Hindu Mahasabha nie mógł znieść dłużej widocznego powodzenia misjonarzy katolickich i protestanckich, działających w najuboższych środowiskach społecznych. Powołano wówczas komisję rządową do zbadania działalności misyjnej. Opublikowała ona wkrótce raport pełen uprzedzeń i bardzo stronniczy, nie tylko potępiający całą działalność misjonarzy, ale doradzający rządowi położenie kresu ich pracy. Pomimo że rząd nie zgodził się na takie postępowanie, ograniczył jednak znacznie liczbę wiz udzielanych misjonarzom-cudzoziemcom, przyjeżdżającym do Indii. W ostatnich latach zanotowano pewną poprawę sytuacji pod tym względem, ale zasadnicze stanowisko rządu w odniesieniu do misjonarzy jest takie, że widzi się ich chętnie, jeśli przyjeżdżają dla podjęcia działalności społecznej, wychowawczej, lekarskiej i charytatywnej, a niekoniecznie dla nawracania na nową religię.

Chociaż trudno usprawiedliwić tę postawę w świetle paragrafów konstytucji indyjskiej, miała ona dobroczynne skutki przynajmniej z dwóch względów. Z jednej strony przyczyniła się do tego, że Kościół w Indiach uświadomił sobie nagle konieczność liczenia coraz bardziej na swoje własne dzieci jeśli idzie o prowadzenie dzieła ewangelizacji. Z drugiej strony stała się ona w pewnej mierze bodźcem do poszukiwań najwłaściwszej formy przybliżenia misyjnego.

Nie można powiedzieć, żeby Kościół w Indiach cierpiał zasadniczo na brak kadry. W Kerali na przykład istnieje prawdziwy nadmiar powołań, zwłaszcza w obrządku syro-malabarskim. Ale możliwość podjęcia przez tych księży pracy w innych częściach Indii napotyka na poważną przeszkodę, ponieważ to musiałoby pociągnąć za sobą zmianę obrządku.

Kościół w Indiach dziś jeszcze jest co prawda podzielony na trzy obrządki posiadające odrębne hierarchie (łaciński, syro-malabarski i syro-malankarski), ale Konferencja biskupów Indii, stworzona w 1944 roku, osiągnęła już pewną jedność działania. Pozwoliła ona przede wszystkim na zajęcie jednolitego stanowiska wobec problemów dotyczących całego Kościoła w Indiach, zwłaszcza w okresach wspólnych trudności.

Proces „indyizacji" episkopatu, który w ciągu dziejów Kościoła w Indiach przechodził niejednokrotnie w sposób bolesny zmienne koleje, został formalnie przyspieszony z chwilą uzyskania niepodległości. Pięćdziesięciu ośmiu biskupów Indii na ogólną liczbę 81, jest dzisiaj pochodzenia indyjskiego, a 38 spośród 79 istniejących diecezji posiada indyjskiego ordynariusza. Hierarchia, pod przewodnictwem kardynała Gracjasa, pozostaje w dobrych stosunkach

z rządem. Zjednała ona sobie ogromny prestiż na płaszczyźnie międzynarodowej dzięki wspaniałej organizacji międzynarodowego kongresu eucharystycznego w Bombaju w 1964 roku. Jeden z członków episkopatu indyjskiego, Mgr Eugeniusz D'Souza, arcybiskup Bhopalu, zrobił bardzo dobre wrażenie na Soborze dzięki swoim celnym interwencjom.

LAIKAT JESZCZE »MAŁOLETNI«

Większość biskupów indyjskich interesuje się rzeczywiście problemami, z którymi borykają się ich wierni. Katolicy Indii, jako obywatele kraju, porwani są nurtem przemian w dziedzinie myśli i działania, związanych z obecną fazą społeczno-ekonomiczną rewolucji indyjskiej. Rozmaite prądy kulturalne i ideologiczne, takie jak zasada *dharma* dawnych cesarzy indyjskich, Aśoki i Kanishki, angielski socjalizm fabiański z lat trzydziestych i „makroekonomizm" szkoły Cambridge, widoczne powodzenie industrializacji radzieckiej, gandhijska troska o samotnych i opuszczonych, a ponad wszystko starania Nehru o rozwój społeczno-ekonomiczny przyczyniły się do tego, że Indie zdecydowały się na przyjęcie konkretnej strategii: dążenia do rozwoju poprzez szereg ponawianych planów pięcioletnich, wprowadzanych od 1950 roku.

Tu i tam świeccy katolicy indyjscy odgrywają własną rolę w tym narodowym wysiłku. Wybitni katolicy zasiadają w Parlamencie i Zgromadzeniu Narodowym; inni są sędziami w Najwyższym Trybunale, profesorami, technikami, urzędnikami działaczami gospodarczymi i znanymi pisarzami. Mimo to odnosi się wrażenie, które może szczególnie uderza obserwatora cudzoziemca, że laikat katolicki w Indiach w pewnym sensie nie osiągnął jeszcze swojej dojrzałości. Przyczyny tej sytuacji kryją w sobie zarodki poważnego kryzysu, wobec którego łatwo może stanąć pewnego dnia Kościół w Indiach.

Laikat indyjski można podzielić na dwie duże grupy. Z jednej strony ludzie pobożni w sposób tradycyjnalny, stanowiący stos pacierzowy Kościoła w Indiach, z drugiej względnie nieliczna, ale rozwijająca się szybko grupa mężczyzn i kobiet z wykształceniem uniwersyteckim, młodych i w średnim wieku, których można byłoby nazwać elitą współczesnego Kościoła.

Oczywiście są także ludzie, których trzeba by umieścić pomiędzy tymi dwiema kategoriami, ale bardzo wyraźnie zaznaczają się one w Kościele Indii. Postawę pierwszej grupy wobec zagadnień religii i kleru cechuje głębokie przywiązanie do tradycji. Dla tych katolików obowiązkiem świeckich jest posłuszeństwo w stosunku do

księdza, posłuszeństwo prawie zawsze bez dyskusji, i to nie tylko w dziedzinie religijnej.

Postawę świeckich drugiej grupy często cechuje poczucie alienacji. Chodzą oni w niedzielę do kościoła, wypełniają obowiązek spowiedzi wielkanocnej, okazują na zewnątrz szacunek wobec księży i biskupów, posyłają swoje dzieci do szkół katolickich. Wolą oni jednak pozostawać na peryferiach Kościoła. Niechętnie odnoszą się do udziału w jakiejkolwiek działalności związanej z Kościołem.

Nie znaczy to, że różnego rodzaju stowarzyszenia apostolstwa świeckich, jak Legion Marii, Sodalicja Mariańska, Związek Katolickich Indii, Gildia Lekarzy Katolickich itp. nie mają utalentowanych przywódców. Ale większość wybitnych katolików świeckich Indii, którzy wykazali swoje zdolności w rozmaitych zawodach, woli nie włączać się czynnie do tych ugrupowań.

Zasadniczą tego przyczyną jest pewna supremacja kleru, która wywodzi się częściowo z tradycyjnej struktury społeczno-religijnej kraju, a częściowo z doraźnych potrzeb Kościoła. Niestety wielu młodych, mężczyzn i kobiet, w poczuciu swojej niezależności uważa często, że trudno byłoby pracować pod kierunkiem kleru nie narażając przez to na szwank poczucia własnej godności, do której mają prawo.

ROZGORYCZENIE I FRUSTRACJA

Najwięcej skarg pod tym względem odzywa się w dziedzinie szkolnictwa. Kościół w Indiach dokonał w tym zakresie bardzo wiele. Instytucje te zdobyły sobie wielkie uznanie i często są wymieniane jako doskonałe przykłady katolickiego apostolstwa w Indiach. Ale wielu świeckich katolików, którzy uczą w tych szkołach i kolegiach, często się skarży, że chociażby ich kwalifikacje zawodowe i doświadczenie były najwyższe, to i tak odpowiedzialne stanowiska zawsze zajmują księża, często mniej od nich kwalifikowani.

Trudno obliczyć szkody spowodowane tym rozgoryczeniem i poczuciem frustracji u świeckich z wyższym wykształceniem. Jeśli nawet wielu spośród nich godzi się biernie z istniejącą sytuacją, bo nie może zrobić nic innego, to są i tacy, którzy odwracają się od Kościoła, skoro nadarzy się okazja.

Warto sobie tutaj przypomnieć, że Józef Mundasserry, który jako niezależny kandydat został ministrem szkolnictwa w komunistycznym rządzie Kerali w 1957 roku i przeprowadził ustawodawstwo szkolne bardzo niekorzystne dla szkół katolickich, był dawniej profesorem w katolickim kolegium. Chociaż tego rodzaju krańcowe przypadki należą rzeczywiście do wyjątków, pozostaje faktem, że

znaczna liczba świeckich, którzy mieli okazję ściśle współpracować z klerem w katolickich zakładach naukowych, przyjęła nieprzyjazną postawę wobec Kościoła. Jest to problem z pewnością niełatwy do rozwiązania.

Ujmując zagadnienie bardziej ogólnie trzeba powiedzieć, że na skutek braku formacji teologicznej świeccy katolicy indyjscy nie są naprawdę przygotowani do prowadzenia poważnego dialogu z klerem. W dodatku wielu członków kleru zdaje się uważać za bezpodstawne roszczenia świeckich w tej dziedzinie, zwłaszcza jeśli ci ostatni mają odmienne opinie.

Byłoby jednak błędem sądzić, że cały kler indyjski myśli i działa w ten sposób. Znaczna liczba księży, zwłaszcza młodych, zdaje sobie już chyba sprawę z katastrofalnych skutków istniejącej postawy paternalistycznej. Kilka miesięcy temu, kiedy miałem dla kleryków indyjskich serię odczytów na temat Dekretu *O apostolstwie świeckich*, byłem przyjemnie zaskoczony ich otwarciem na to zagadnienie.

SOBOROWE UDERZENIE

To otwarcie umysłów w dużej mierze zawdzięcza się oczywiście Soborowi. Wszystkie dokumenty soborowe wyszły w Indiach po angielsku, a większość także w językach regionalnych. Były one tematem licznych artykułów w prasie katolickiej. Organizowano na ich temat dyskusje i konferencje zarówno w parafiach, jak i w środowiskach zawodowych, zwłaszcza dla nauczycieli. Brałem udział w niektórych takich dyskusjach i często byłem trochę zawiedziony widząc, że mimo dużego zainteresowania, jakie wywołał Sobór wśród świeckich, wiedza ich na ten temat jest nadal powierzchowna.

Wprowadzenie języków miejscowych do liturgii zrobiło znaczne postępy. W obrządku syro-malankarskim już od kilku pokoleń odprawia się Mszę św. w języku miejscowym. W innych obrządkach odnowa liturgiczna rozpoczęła się na dobre od 1956 roku dzięki komisji apostolstwa liturgicznego. W Stanie Madras osiągnięto już pewne wyniki. Ale wiekowe zaniedbania pod względem uczestnictwa w liturgii dają się gdzieniegdzie odczuć w postaci oporu wobec wszelkich zmian. Mimo istnienia tych ośrodków opozycji, ludzie na ogół zdają się przyzwyczajać do liturgii we własnym języku i zaczynają uczestniczyć we Mszy św. bardziej w duchu wspólnoty.

Trudno byłoby dość mocno podkreślić naglącą konieczność odnowy w dziedzinie nauczania katechizmu w Indiach. Jest to dziedzina zaniedbana od bardzo dawna. W większości diecezji naucza-

nie katechizmu zdane jest na los szczęścia i pozostawione trosce młodych mężczyzn i kobiet zupełnie do tego nie przygotowanych. Z drugiej strony dużo do życzenia pozostawiają dostępne podręczniki. Prawdziwą trudność stanowi brak dobrze zorganizowanych i zaopatrzonych w odpowiednie pomoce ośrodków formacji katechetycznej. W wielu miejscowościach, np. w Poona i Bombaju podjęto starania, żeby zapewnić lepszą formację katechetów, ale najważniejszym osiągnięciem w tej dziedzinie jest ośrodek katechetyczny w Tindivanam (w Stanie Madras), który od czasu swego powstania w 1921 roku wykształcił bardzo wielu katechetów. Rezultaty ich pracy są widoczne zwłaszcza w diecezji Pondichery, gdzie istnieje gęsta sieć diecezjalnych szkół nauczania religii. W tej chwili podejmuje się próby utworzenia w Kerali tego rodzaju ośrodka o charakterze międzydiecezjalnym.

DZIAŁALNOSĆ SPOŁECZNA

Kościół w Indiach dokonał ogromnego dzieła na płaszczyźnie społecznej. W tym kraju nawiedzanym przez tyle chorób i cierpień prawie każda diecezja katolicka zorganizowała jakąś formę działalności społecznej. Chociaż diecezje i misje zrobiły bardzo dużo budując szpitale, poradnie zdrowia, sierocińce itd., to jednak naprawdę zorganizowane programy działalności społeczno-ekonomicznej są stosunkowo niedawne. Niemal wszystkie znajdują się w rękach hierarchii i kleru. Założony w 1951 r. Indian Social Institute centralizuje i racjonalizuje w pewnej mierze pomoc otrzymywaną od zagranicznych organizacji. Niedawno episkopat indyjski we wszystkich diecezjach ogłosił ogólną kampanię zachęcając do rozwijania działalności społeczno-ekonomicznej i charytatywnej.

W tej właśnie dziedzinie Kościół mógłby spróbować ścisłej współpracy z organizacjami neutralnymi i hinduistycznymi, zaangażowanymi w podobną działalność. Jeżeli bowiem jest prawdą, że hinduizm często tolerował wielką niesprawiedliwość społeczną, to prawdą jest również, że jego filozofia odznacza się wyostrzonym zmysłem współczucia (*karunas*). Od niedawna takie organizacje jak Ramakrishna Missions starają się przenieść ten zmysł współczucia na płaszczyznę konkretnej działalności, kanalizując go w dzieła charytatywne i społeczne. Kościół nie zdobył się jeszcze na żaden poważny wysiłek, aby współpracować z nimi w tej dziedzinie.

Wbrew pewnym tendencjom materialistycznym hinduskich systemów filozoficznych takich jak *Samkya* i *Mimamsa*, dominujący kierunek duchowy i mistyczny myśli hinduskiej tak przeniknął umysłowość indyjską, że prawie zawsze raczej wchłaniał inne religie

i ideologie niż pozwalał im nad sobą zapanować. I tak np. buddyzm, który narodził się w Indiach prawie 2500 lat temu i podbił umysły ludów całej południowo-wschodniej Azji, został do tego stopnia zasymilowany przez hinduizm, że dzisiaj tylko około 0,05% ludności Indii może nazwać się buddystami.

Ta duchowość hinduizmu, powszechnie zakorzeniona, oraz specjalny problem, jaki stanowi ona dla ewangelizacji, były w Indiach przedmiotem studiów i pogłębionej refleksji w małym gronie ludzi. Specjalną zachętą do podjęcia wysiłków w tym kierunku stał się dla nich fakt utworzenia przy Stolicy Apostolskiej sekretariatu do spraw religii niechrześcijańskich. Jednak wpływ tych ludzi na życie Kościoła w Indiach pozostaje dotychczas nieznaczny.

W istocie chodzi tu przede wszystkim o cudzoziemców, którzy jak dotąd mają większy posłuch poza Indiami niż w samych Indiach. W każdym razie byłoby pomyłką zbyt łatwe lekceważenie tego wysiłku, ponieważ może on doskonale stać się zalążkiem rozwoju Kościoła w Indiach, najbardziej oryginalnego w całej jego dotychczasowej historii.

W POSZUKIWANIU KATOLICYZMU HINDUSKIEGO

Nie jest to oczywiście wysiłek całkowicie nowy. W pierwszym dziesięcioleciu XVII wieku, podczas gdy misjonarze zachodni prowadzili energicznie swoją działalność ewangelizacyjną według tradycyjnych schematów, pewien jezuita włoski, Roberto de Nobili, doszedł do wniosku, że należałoby przedsięwziąć pogłębione studia nad filozofią i przyswoić wspaniałe elementy duchowego życia hinduizmu. Został on jednak oskarżony o schizmę i chociaż ostatecznie otrzymał aprobatę Stolicy Świętej dla swojej metody apostołowania, stała opozycja Portugalczyków praktycznie uniemożliwiła mu dalsze prowadzenie rozpoczętego dzieła.

W wieku XVIII i XIX, w chwili pierwszych wstrząsów Rewolucji Indyjskiej, niektórzy nacjonaliści indyjscy wyraźnie odczuwali głębokie przyciąganie chrystianizmu, ale nie mogli całkowicie przyjąć jego greckiej oprawy filozoficznej. Najwybitniejszym z nich był nawrócony bramin z Bengalu, Brahmanbandhab Upadhyay, który był jednocześnie *sannyâsi* (mnichem) hinduskim, gorliwym katolikiem i zaciętym nacjonalistą. W ciągu dziesięciu lat z górą przed swoją śmiercią w więzieniu angielskim — Upadhyay nie przestawał pracować dla sprawy wolności Indii, żył ascetycznym życiem hinduskiego mnicha, dużo pisał na temat konieczności połączenia filozofii hinduskiej z teologią katolicką, pozostawał mocno przywiązany do wiary katolickiej i uważał się za „hinduskiego

katolika". Zaniepokojona hierarchia katolicka dwukrotnie zabroniła mu pisania na ten temat.

Trochę później, na początku naszego stulecia, dwaj katoliccy specjaliści w dziedzinie sanskrytu, o. Dandoy i o. Johanns, wydawali przez dwadzieścia lat czasopismo zatytułowane „The Light of the East" (Światło ze Wschodu), w którym starali się systematycznie wiązać Vedantę z filozofią katolicką. Książka o. Dandoy, *Ontologie du Védanta*, wydana w r. 1932 stanowi jedno z podstawowych i najważniejszych dzieł w tej dziedzinie.

W dwadzieścia lat później francuski ksiądz Monchanin, który do głębi poznał filozofię hinduską, założył z benedyktynem francuskim, o. Le Saux *aszram* (klasztor) w stanie Madras. Ten *aszram* nazywał się *Shantivanam*, co znaczy „Przybytek Pokoju". Żyli w nim dwaj zakonnicy, łącząc studium Vedanty z ascetycznym życiem hinduskich mnichów, nosząc pomarańczowe habity, chodząc boso, śpiąc na matach, albo wprost na ziemi, praktykując wszystkie posty mnichów hinduskich. Wysiłki ich nie wywarły praktycznie żadnego wpływu na katolików indyjskich. O. Monchanin zmarł w r. 1957. O. Le Saux nadal prowadził swoje życie rozmyślań i studiów i nie przestawał pisać na ten temat.

W r. 1957 cysters belgijski, o. Francis Mahieu i głęboko wykształcony benedyktyn angielski, o. Bede Griffiths, założyli w górach Kerali *aszram* nazwany *Kurisumala*. Jest to klasztor, który stara się połączyć liturgię obrządku syro-malankarskiego z mistyczną i kontemplacyjną tradycją hinduską.

Po r. 1960 nawiązały się regularne kontakty między zainteresowanymi w tego rodzaju poszukiwaniach. Zachętą bez wątpienia stał się ruch ekumeniczny, który rozwinął się w skali światowej za pontyfikatu Jana XXIII. Opatrznościowym bodźcem pod tym względem był przyjazd p. J.-A. Cuttat, jako ambasadora Szwajcarii w Indiach. Na zaproszenie tego znakomitego uczonego, dawnego profesora religioznawstwa porównawczego w Wyższej Szkole w Paryżu, i autora książki *Spotkanie religii* odbyły się w Almora w r. 1961, a potem w Rajpur w 1962 r. zebrania grupy teologów katolickich i niekatolickich interesujących się tym zagadnieniem. Podobne spotkanie miało miejsce także w Nagpur w końcu 1963 i na początku 1964 roku.

Celem tych zebrań nie było prowadzenie akademickich dyskusji, ale podzielenie się osobistymi doświadczeniami. Chodziło o skonfrontowanie hinduskiego i chrześcijańskiego doświadczenia Boga, o próbę zgłębienia jednego i drugiego, wydobycia różnic i związania jednego z drugim. Kontemplacja głębi myśli hinduistycznej doprowadziła podczas tych zebrań do pewnego poczucia jedności między ich uczestnikami, katolikami i niekatolikami. Od tej pory ukazało się

na ten temat wiele artykułów i dzieł, spośród których trzeba wymienić jako najważniejsze: *The Unknown Christ of Hinduism* (Nieznany Chrystus hinduizmu) Raymonda Pannikara, i *Du Védanta à la Trinité* (Od Vedanty do Trójcy Świętej) o. Le Saux.

Należy uznać za pomyślny fakt, że dokonana dotąd w tej dziedzinie praca rozwinęła się jednocześnie na płaszczyźnie filozoficznej i egzystencjalnej.

Hinduizm w swej istocie — to religia oparta na doświadczeniu Boga, do którego doszli niegdyś *rishis* i które zostało przekazane przez *Vedy*. Chociaż istnieje pewna hierarchia w adoracji Boga u hinduistów, jest też nurt nie zawsze co prawda określony i wyrazisty, oparty na tym głębokim doświadczeniu mistycznym, który przenika wszystkie różnorodne odłamy wierzących. Jest to naprawdę wspaniałe poszukiwanie doświadczenia rzeczywistości Boga w głębi duszy ludzkiej. To ostateczne doświadczenie Boga, które z pewnością jest największym darem Indii dla świata, rzuca wspaniałe wyzwanie chrześcijaństwu, ponieważ wielu hinduistom wydaje się najwyższym możliwym do osiągnięcia szczytem zarówno dla chrześcijan jak dla wiernych każdej innej religii. Oczywiście prawdziwy dialog z hinduizmem będzie możliwy dopiero wtedy, kiedy będzie można porównać wzajemne doświadczenia w tej dziedzinie, żeby odkryć, co jest między nimi istotnie wspólnego, a gdzie zaczynają się różnice. Rozumie się samo przez się, że praktyka modlitwy i kontemplacji jest tu konieczna, jeżeli ma się realizować dążenie do bliższego zjednoczenia z Bogiem w głębi duszy.

Ale hinduizm nie ogranicza się jedynie do tego doświadczenia mistycznego. Zawiera on także złożoną strukturę filozoficzną, która najpierw znalazła wyraz w *Vedach*, a następnie została rozwinięta w ciągu wieków przez wielkich filozofów i mędrców hinduskich, przedstawicieli różnych typów myślenia i kultur. Dlatego też podejmuje się również wysiłki w kierunku głębokiego przestudiowania tych systemów filozoficznych. Zaskakujący jest fakt, że poza rzadkimi wyjątkami nie podjęli nigdy tego wysiłku ci, którzy usiwali ewangelizować Indie w przekonaniu, że jedynie metoda scholastyczna jest w naturalny sposób chrześcijańska.

Wśród tych, którzy starali się doprowadzić Indie do Chrystusa posługując się filozofią indyjską, można wymienić o. de Nobili, który chciał skonstruować chrześcijańską Vedantę; Upadhyay, który uznał razem z Vedantystami, że istnieje tylko Jedyna Wieczna Istota, od której pochodzą wszystkie rzeczy, i o. Johannsa, który zajął się wprowadzeniem chrześcijańskiego pojęcia stworzenia do filozofii *Advaity* Çankary.

TEZA O. PANIKKARA

Najbardziej dotychczas interesującego zbliżenia między chrześcijaństwem a hinduizmem dokonał o. Raymond Panikkar w swej książce: *Nieznany Chrystus hinduizmu.* Zakonnik ten, z rodziny częściowo hinduistycznej a częściowo katolickiej, hiszpańskiej, który wykłada w Benares, jest pierwszym wielkim indyjskim teoretykiem dialogu między hinduizmem a chrystianizmem.

Stwierdza on w swej książce, że rozpatrując historię z teologicznego punktu widzenia dostrzegamy w niej przejawy chrześcijańskiej ekonomii zbawienia, gdzie hinduizm razem z innymi religiami musi znaleźć opatrznościowe miejsce. Jeśli, jak wierzymy, dobry hinduista jest zbawiony przez Chrystusa, a nie przez hinduizm, to znaczy, że normalnie przez sakramenty hinduizmu Chrystus zbawia hinduistę. To prowadzi autora do stwierdzenia, że hinduizm także zajmuje jakieś miejsce w powszechnej zbawczej opatrzności Bożej. Innymi słowy, Chrystus przemówił do Hindusów poprzez ich *Vedy,* ich wierzenia itd. Skoro Chrystus jest obecny w hinduizmie, to żeby Go znaleźć, hinduizm wcale nie musi wyrzekać się swej własnej prawdy, ale przeciwnie, odkryć ją w pełni, odkryć ukryty sens własnej doktryny poprzez wszystkie stadia jej ewolucji, wejść głęboko w wewnętrzny sens swoich Pism i odkryć ich ostateczne znaczenie, tak jak znalezienie Chrystusa w Starym Testamencie oznacza, że odkryło się prawdziwy sens tego ostatniego. Wymaga to odnalezienia na nowo głębokiej wewnętrznej treści każdej tradycji religijnej poprzez sięgające w głąb spotkanie z tym, co w niej jest najbardziej podstawowe.

Jeżeli dochodzimy do serca własnej tradycji, zbliżamy się tym samym do głębi innych tradycji i właśnie w tej wewnętrznej głębi powinno dojść do ostatecznego spotkania. Oznacza to oczywiście, że trzeba oczyścić te tradycje religijne z ich aspektów „przypadłościowych" i o. Panikkar wierzy, że hinduizm musi zostać „zaktualizowany" przez historyczny wymiar chrystianizmu. Ale wierzy on również, że to „przejście" nie będzie dla hinduizmu stratą, a przeciwnie dopomoże mu do odnalezienia własnej duszy.

Inny ważny krok został bardzo niedawno zrobiony przez o. Le Saux w książce *Od Vedanty do Trójcy Świętej.* Autor bada w niej stosunki między mistycznym doświadczeniem hinduskim *Advaity* a chrześcijańskim doświadczeniem Boga, skoncentrowanym na tajemnicy Trójcy. Wyjaśnia on, że hinduskie doświadczenie mistyczne jest w sposób autentyczny doświadczeniem Absolutu. Utrzymuje jednak, że w chrześcijańskim doświadczeniu Trójcy Św. zawarte jest doświadczenie Absolutu idące dalej niż *Advaita.*

W Trójcy Św. objawiona została tajemnica stosunków poznania i miłości wewnątrz Absolutu. Byt absolutny objawił się sam jako osoba, która wypowiada się odwiecznie w swoim Słowie i udziela się odwiecznie poprzez swojego Ducha. W dalszym ciągu swych rozważań o. Le Saux stwierdza, że Byt Najwyższy daje się poznać przez Kościół i jego sakramenty.

»TO JEST WASZE PRZEKONANIE«

Jak reagują hinduiści? Interesująca pod tym względem wydała mi się replika pewnego hinduskiego nauczyciela, który świeżo przeczytał książkę o. Panikkara. Zapytany, co sądzi o tej nowej próbie zbliżenia, powiedział mi: „Nie widzę, co moglibyśmy już teraz na ten temat powiedzieć. Jeżeli dobrze rozumiem o co tam idzie, jest to przede wszystkim świetna obrona teologiczna podjętej przez katolików nowej próby prowadzenia z nami dialogu. Możecie rozpoczynać ten dialog, ponieważ wierzycie, że znajdziemy Chrystusa w hinduizmie mniej więcej tak, jak wy widzicie go w chrystianizmie. Ale to jest wasze przekonanie, którego my oczywiście nie podzielamy. W każdym razie interesuje nas to, że po tylu latach staliście się bardziej pewni swego i zamiast ignorować problem okazaliście się gotowi do podjęcia dialogu. Przynajmniej to jest już krokiem naprzód".

Dążenie do wyjścia na spotkanie hinduizmu wywołało u niektórych Hindusów, chrześcijan i niechrześcijan, wątpliwości tego rodzaju: „Czy nie spowoduje się przez to, zarówno w umysłach Hindusów jak i chrześcijan, nieporozumienia i pomieszania pojęć?" „Czy to nie znaczy, że zaprzestanie się działalności misyjnej typu tradycyjnego? Skoro hinduizm nie jest religią zorganizowaną, jak chrystianizm, czy dostrzeże się jakąś różnicę, jeśli kilku *sannyâsi* i intelektualistów hinduskich będzie przekonanych, że można znaleźć Chrystusa w mistycznym doświadczeniu hinduizmu?" „Czy starając się docenić głębię niektórych aspektów myśli i doświadczenia religijnego hinduizmu nie narazimy się tym samym na tolerowanie jego niesprawiedliwych systemów społecznych?" „Czy niezależnie od stosowanej metody chrześcijanie nie położą ostatecznie nacisku na przyjęcie przez hinduistów historyczności Chrystusa jako jedynego Syna Bożego i Odkupiciela świata i czy wówczas nie wypłyną na nowo zasadnicze problemy?"

Jest rzeczą oczywistą, że gdyby nie nasuwał się żaden z tych problemów, dialog nie byłby konieczny. Trzeba jednak z jak największą uwagą odnieść się do wielu punktów, jeśli się chce, żeby dialog wart był zachodu. O ile jest prawdą, że podstawowe do-

świadczenie mistyczne ludzi o wyjątkowej świętości stanowiło cechę charakterystyczną hinduizmu, to jednak nosi on również znamiona wielu innych, równie podstawowych pojęć.

Neohinduizm, który narodził się wraz z pierwszymi wstrząsami Rewolucji Indyjskiej i który nadal towarzyszy gigantycznemu wysiłkowi narodowemu, jaki podejmuje się obecnie w kierunku rozwoju społeczno-gospodarczego, rozwiązał zdaje się w dużej mierze trwające od tysiąca lat napięcie między uprawianiem życia wewnętrznego a zaangażowaniem doczesnym, wybierając zamiast kontemplacji nastawienie na działanie. Zasadniczą bezpośrednią troską dużej większości dzisiejszych myślicieli hinduskich zdaje się być nie tyle poszukiwanie Absolutu, co możliwość skutecznego zaangażowania się w sprawę rozwoju dobrobytu jednostkowego i narodowego. Jeżeli jest prawdą, że należy uznać całą głębię tradycji mistyki hinduizmu, która wciąż jest żywa i wywiera w Indiach głęboki duchowy wyływ, to jest sprawą równie konieczną zachowanie i rozwijanie wielkich wartości i wielkich idei, które rodzą się z wzajemnego oddziaływania na siebie dziedzictwa tradycji i obecnego dynamizmu społeczeństwa indyjskiego.

Trzeba będzie również poważnie czuwać nad tym, aby w ramach ciasnej postawy nacjonalistycznej, która zasadniczo obca jest Indiom, nie rozwijać starań w kierunku przemyślenia filozofii i wartości chrześcijańskich według tradycyjnych hinduskich kategorii pojęciowych. Jedną z zasadniczych cech charakterystycznych tradycji indyjskiej jest jej różnorodność. Dziedzictwo indyjskie stanowi mieszaninę myśli i doświadczeń hinduizmu, islamu, chrześcijaństwa, buddyzmu, dżainizmu, sikhizmu i wielu innych religijnych i niereligijnych systemów. Od niepamiętnych czasów przez subkontynent indyjski przepływało wiele ras i religii i wszystkie zostały doskonale zasymilowane, ale wszystkie także zachowały do pewnego stopnia swoją tożsamość. Modni, zeuropeizowani mężczyźni i kobiety, których spotyka się w lokalach dużych miast Indii, stanowią tylko jeden aspekt kraju; innym jego aspektem są przywiązani do tradycji wieśniacy z niezliczonych małych wiosek. Na szczęście, w przeciwieństwie do tego, co się dzieje w innych częściach Trzeciego Świata, umysły indyjskie są otwarte na inne kraje i inne kultury. Wyraził to w zwięzłej formie Mahatma Gandhi: „Nie chcę widzieć mego domu otoczonego murem ze wszystkich stron, ani moich okien zabitych. Chcę, aby prąd kultury wszystkich krajów przepływał przez mój dom tak swobodnie, jak to jest tylko możliwe. Nie zgadzam się jednak na to, abym został z mego domu przez kogokolwiek wypędzony". Byłoby naprawdę godne pożałowania, gdyby wysiłek chrześcijan w kierunku zaakceptowania tego, co rzeczywiście wielkie w tradycji hinduskiej,

doprowadził do eliminacji tego zmysłu różnorodności, który jest nierozłącznie związany z cywilizacją indyjską.

ZA DZIESIĘĆ LUB PIĘTNAŚCIE LAT...

Mała grupka ludzi, którzy odważnie, z wiarą i cierpliwością od lat prowadzą przygotowania do wielkiego dialogu, jest oczywiście głęboko świadoma tych problemów. Aż dotąd postępowali oni z podziwu godną roztropnością, ale również z przekonaniem o słuszności swojej sprawy. Wydaje się, że od pewnego czasu spotykają się oni z większą sympatią i uwagą ze strony niektórych teologów i członków Hierarchii. Interesujący pod tym względem jest fakt, że Mgr Eugeniusz D'Souza, arcybiskup Bhopalu, uczestniczył w spotkaniu w Nagpur i napisał przedmowę do jednej z książek o. Le Saux. Mimo to wpływ tej grupy na Kościół w Indiach pozostał dotąd na ogół nieznaczny.

Jaka będzie przyszłość Kościoła w Indiach? Trudno to przewidzieć. Można by powiedzieć z dużą pewnością, że nie należy oczekiwać w najbliższym czasie żadnych zmian o charakterze ilościowym ani jakościowym. W miarę jednak, jak młodzi księża i zakonnicy, formowani w epoce posoborowej, będą przejmować ważniejsze stanowiska, a więc za jakieś dziesięć, piętnaście lat, pojawi się prawdopodobnie więcej ducha inicjatywy i zostaną podjęte konkretne środki w celu rozwiązania wielu trudnych problemów, wobec których stoi Kościół w Indiach. Chciałoby się ufać, że zmieni się wówczas obecna paternalistyczna postawa wielu członków kleru wobec świeckich i zapanuje duch braterstwa w ramach Hierarchii. Chciałoby się także ufać, że Kościół w Indiach lepiej zrozumie naglącą konieczność popierania rozwoju nowych dziedzin myśli i działania, które mogłyby skanalizować dynamizm przyniesiony przez Rewolucję Indyjską. I może nareszcie Kościół podejmie prawdziwy i szczery dialog z innymi religiami kraju, by razem z nimi szukać, odkrywać i przyswajać to, co jest istotnie wielkie w tych tradycjach religijnych.

Bardziej niż jakikolwiek inny naród w historii Indie gorąco i szczerze szukały Boga. To poszukiwanie trwało nieprzerwanie przez wieki, coraz bardziej intensywne, palące i głębokie. I któż może powiedzieć z całą pewnością, że Indie, które tak długo i wśród tylu prób szukały Boga, już Go w swej duszy nie znalazły?

Mathew Tharakan

»PRZYNOŚCIE NAM WIĘCEJ CHRYSTUSA«

Jednocześnie z artykułem M. Tharakana otrzymaliśmy skąd inąd poniższe „świadectwo". Są to odpowiedzi na pytania postawione przez grupę kleryków indyjskich pewnej osobistości hinduskiej, której anonimowość pragniemy uszanować. Znamy głębokie zainteresowanie się chrystianizmem tego bramina i szacunek, jaki jego życie wzbudza wśród chrześcijan (red. „Informations Catholiques").

— *Jakie ogólne wrażenie sprawiają wspólnoty chrześcijan na wykształconych hinduistach?*

— Przede wszystkim robią one wrażenie oddzielonych od reszty społeczeństwa, pełnych rezerwy, trzymających się na uboczu. Następnie widzimy u nich grupy zamknięte, mierne i nieczułe na to, co się dzieje w innych wspólnotach. I mamy wrażenie, że chcecie takimi pozostać.

Wspólnota chrześcijańska wydaje się odzwierciedlać postawę swoich kierowników, którzy żyją oddzieleni od świata. Bo gdzie wy żyjecie, księża i zakonnicy? Na ogół na peryferiach, na marginesie żywej rzeczywistości, daleko od zwykłego człowieka. Wasze domy to albo „święte świętych", albo zamknięte cele. Spójrzcie na seminarium: jest to piękna wyspa europejska, odizolowana od prądów życia naszego państwa.

— *Jakie widziałby Pan środki zaradcze w tej sytuacji?*

— Niech wasi księża będą kierownikami dynamicznymi, niech mają dynamizm samego Chrystusa. Niech wasze widzenie świata będzie śmiałe.

W tym celu trzeba, żebyście wyszli z izolacji, zmieszali się z nami, spotykali naszych przyjaciół, żyli z naszymi dziećmi. Jest jedna rzecz, której nie możemy się oprzeć, to wasza przyjaźń. Życzyłbym wam, żebyście mniej martwili się o naszą religię, a bardziej o cnotę braterstwa.

Chcecie być ludźmi Bożymi, bądźcie więc ludźmi przyjaznymi, dobrymi, świętymi, którzy się nami interesują. Tylko tacy ludzie przedstawiają Chrystusa w naszych oczach. Nie wasza wiedza robi na nas wrażenie i jest dla nas inspiracją, ale żarliwość waszego serca. Zapomnijcie na chwilę o waszej teologii i spróbujcie znać i kochać ludzi. Pod tym względem lepiej według mnie przedstawiają się księża cudzoziemcy niż ich indyjscy konfratrzy.

— *W jaki sposób chrześcijanie mogą przekonać Indie o wartości ewangelicznego posłannictwa?*

— Przez spotkanie się z nami w życiu ubogim. W przeciwnym

razie wasza Ewangelia nie jest Ewangelią Chrystusową. Ubodzy zakonnicy bardziej niż uczeni księża przynieśli do Indii Chrystusa. Gdyby było więcej księży — *sannyâsi* i zakonnic jak Matka Teresa, Chrystus byłby lepiej znany, bardziej kochany i lepiej przyjmowany w Indiach.

— *Co myśli Pan o naszych staraniach w dziedzinie szkolnictwa?*

— Chrześcijańscy pionierzy w tej dziedzinie oddali ogromną usługę naszemu krajowi. Dzisiaj jednak Indie borykają się z innymi problemami. Można by powiedzieć, że albo ich nie widzicie, albo boicie się poszukać nowych odpowiedzi. Wasze instytuty naukowe dążą raczej do tego, żeby stać się pomnikami, niż żywymi ośrodkami nauczania. Poza tym nie potrafię dostrzec, co jest chrześcijańskiego w waszym pragnieniu służenia i kształcenia ludzi bogatych? Nie widzicie, że oni was wykorzystują. Zanadto marzycie o tym, że wśród nich znajdziecie przyszłych przywódców. Opieracie swoje nadzieje na statystykach, a tymczasem biedni, którzy kryją w sobie tyle możliwości, coraz głębiej zapadają się w swoją nędzę.

— *A społeczno-ekonomiczne zaangażowanie Kościoła w służbie kraju?*

— Praca w tej dziedzinie jest wspaniała. Czy jednak należy ją przypisać wspólnotom chrześcijańskim jako takim? Czuje się poza nią ostateczny cel: chrzcić.

Znamy i kochamy Chrystusa, ale wy i wasz Kościół pozostajecie często dla nas zagadką. Na szczęście ostatnio odeszliście trochę od waszego stylu agresywno-apologetycznego. Cieszymy się z tego powodu i jesteśmy pewni, że w przyszłości lepiej się zrozumiemy.

— *Jakiej formy dialogu życzyłby Pan sobie między hinduizmem a chrześcijaństwem?*

— Mamy odpowiedzieć wielkiemu wymaganiu. Zróbmy to razem. Nie myślmy kategoriami religii, ale ludzi dobrej woli. Współpracujcie z nami w dziedzinie pomocy biednym. Spotykajmy się, módlmy się i pracujmy razem. Otrzymaliście z Zachodu bardzo cenne poczucie społecznych wymiarów ludzkiego życia. Oto wasz wkład w nasz kraj. Dlaczego nie współpracujecie z Vinoba Bhave? Prosiłem księży, żeby pomogli mi w duchowej formacji studentów naszego Uniwersytetu. Dotychczas nie otrzymałem żadnej obietnicy pomocy.

Przynoście nam bardziej Chrystusa niż Kościół, mniej dogmatu a więcej wolności dzieci Bożych.

tłum. L. R.

Ks. JAN CHARYTAŃSKI

WSPÓŁCZESNE KIERUNKI KATECHETYCZNE NA ZACHODZIE

PODSTAWOWE ZASADY I ROZWÓJ RUCHU KERYGMATYCZNEGO

W ostatnich latach przed drugą wojną światową jednocześnie w kilku ośrodkach rodził się nowy kierunek katechetyczny. W Tübingen zaczął działać Fr. X. Arnold. Zwrócił on uwagę na historyczne uwarunkowanie form duszpasterskich. Przede wszystkim jednak podkreślał we współczesnej mu praktyce katechetycznej pozostałości teologicznych dyskusji z protestantami oraz deistycznych ujęć wieku Oświecenia. W strukturze katechizmów i sformułowaniach katechetycznych, według niego, ciągle jeszcze można odnaleźć antropocentryzm i złączony z nim moralizm, wysuwające na pierwsze miejsce w nauczaniu religii człowieka jego postępowanie moralne, jego indywidualne zbawienie z zapoznaniem tego, co Bóg uczynił dla człowieka. Odpowiada im sakramentaryzm podchodzący do sakramentów prawie jak do magicznych znaków, oraz obiektywizm religijny ujmujący wiarę od strony zakresu prawd przyjmowanych a nie wewnętrznego zaangażowania w życiu.

J. A. Jungmann, wykładający katechetykę w Insbrucku, występował przeciw intelelektualizmowi i racjonalizmowi w katechezie. Według niego katecheza powinna zerwać z dotychczasowym schematem uczenia na pamięć i tłumaczenia definicji teologicznych. Ma ona stać się głoszeniem Dobrej Nowiny o zbawieniu dzieciom żyjącym w społeczności zdechrystianizowanej. Celem nauczania religii jest nie zapamiętanie czy tylko zrozumienie, ale przede wszystkim osobiste zdecydowanie swej drogi życia z Bogiem. Ośrodkiem tego przepowiadania ma być postać Chrystusa w jego życiu ziemskim i w jego działalności w Kościele dziś. Katecheza powinna być chrystocentryczna. Właśnie od J. A. Jungmanna nowy ruch katechetyczny przybrał nazwę ruchu kerygmatycznego, lub też ruchu katechezy przepowiadania.

W tych samych latach trzydziestych w Louvain grupa młodych jezuitów stworzyła pod kierownictwem G. Delcuve zespół ba-

dający stan katechezy w różnych krajach. Ośrodkowi swemu nadali nazwę „Lumen Vitae". We wnioskach wypływających z analizy istniejących programów i podręczników zbliżali się do krytyk Fr. X. Arnolda. W sformułowaniach pozytywnych przyjmowali postulaty J. A. Jungmanna. Dostrzegli i dorzucili ponadto jeszcze jeden element. Głoszenie Dobrej Nowiny musi być jednocześnie świadczeniem. Dziecko powinno odnaleźć świadectwo zarówno w życiu katechety jak i życiu całej społeczności chrześcijańskiej. Całe życie katechizowanego powinno stać się również świadectwem dawanym Chrystusowi.

Lata wojenne nie tylko nie przytłumiły tych głosów ale je jeszcze wzmocniły. Tragedia duchowa narodu niegdyś „świętego cesarstwa" w całej ostrości ukazała słabość chrześcijaństwa instytucjonalnego, intelektualnego ale nieżyjącego już w masie społecznej duchem Ewangelii. Jednocześnie duchowieństwo francuskie, przebywające na codzień w różnych obozach wojennych z przeciętnym mieszkańcem Paryża, Lille czy nawet wsi normandzkiej, uświadomiło sobie olbrzymią przepaść dzielącą je od „wiernych" ochrzczonych i zgłaszających w urzędzie „wyznanie katolickie". Tragedia wreszcie ostatniej wojny, prowadzonej przede wszystkim w krajach od wieków chrześcijańskich, postawiła pod znakiem zapytania chrześcijańską cywilizację, duchowość ochrzczonych, katechizowanych, „praktykujących". Austria, Belgia, Francja, Holandia, Niemcy stanęły wobec problemu rewizji swych założeń i metod katechetycznych, kształtujących pewien typ myślenia i działania.

Ożywienie życia katechetycznego przejawiło się przede wszystkim w tworzeniu lub rozbudowie instytucji mających na celu badania katechetyczne lub też kształcenie katechetów. Niemcy co prawda od wielu już lat posiadały swój Katechetenverein, obejmujący cały kraj, dlatego działalność ich skoncentrowała się na zakładaniu instytutów diecezjalnych, mających na celu kształcenie katechetów świeckich. Wyrazem troski o podnoszenie poziomu katechezy jest założenie w 1964 r. wyższego instytutu katechetycznego przy uniwersytecie monachijskim, zależnego jednak od Katechetenverein. We Francji dla ujednolicenia poszukiwań, ożywienia ich i pogłębienia stworzono w r. 1941 Komisję Narodową nauczania religii, a w r. 1948 stały jej sekretariat dla koordynacji prac między diecezjami i dla ułatwienia kontaktów z ośrodkami zagranicznymi, nazywając go Centre National de l'Enseignement Religieux. Wreszcie w r. 1950 przy Institut Catholique w Paryżu zorganizowano Institut Superieur Catéchétique mający przygotowywać specjalistów w tej dziedzinie dla całej Francji. W Holandii te same dążenia przybrały nieco inną formę. Biskupi holenderscy po zapoznaniu się bliższym z działalnością prywatnego

instytutu katechetycznego, prowadzonego przez jezuitów w Nijmegen, kierownikom tego instytutu powierzyli zadanie kształcenia katechetów duchownych i świeckich, jak również przygotowywania nowych podręczników.

Owocem tych wszystkich poszukiwań zespołowych czy indywidualnych w poszczególnych krajach było powstanie nowych podręczników, podsuwających nowe ujęcie a zarazem bliższych współczesnym potrzebom poszczególnych Kościołów.

Niemcy cały swój wysiłek włożyły w redakcję nowego, ogólnoniemieckiego katechizmu, wydanego w 1955 r., oraz w nowy podręcznik dla klas młodszych szkoły podstawowej, wydany w r. 1963. Ruch katechetyczny francuski, niezadowolony z wydanego przed wojną *Catechisme a l'usage des diecèses de France* w 1938 r., zwrócił się raczej ku tworzeniu podręczników, teoretycznie pomagających w posługiwaniu się katechizmem ogólnofrancuskim a w rzeczywistości szukających zupełnie nowych dróg. Należą tu zasadniczo podręczniki J. Colomb, Fr. Derkenne i Y. Daniel — A. Lanquetin — I. Audinet — O. Dubuisson.

Ruch francuski odczuwał jednak potrzebę pewnego ujednolicenia wysiłków katechetycznych. Przygotowano ogólny projekt zasadniczych linii nowego francuskiego katechizmu, który został zatwierdzony w r. 1957 przez konferencję episkopatu francuskiego. Przystąpiono do prac redakcyjnych. W międzyczasie w r. 1964 ogłoszono dyrektorium duszpasterstwa katechetycznego, przygotowane przez centrum narodowe nauczania religii oraz wyższy instytut duszpasterstwa katechetycznego a zatwierdzone przez konferencję episkopatu francuskiego. Dopiero jednak w r. 1966, to jest prawie dziesięć lat po rozpoczęciu prac nad nowym katechizmem, konferencja episkopatu francuskiego zatwierdziła tekst podstawowy katechizmu. Obejmuje on cytaty biblijne, liturgiczne, sformułowania doktrynalne, które mają stanowić podstawę redagowanych podręczników. Tekst ten zostanie opublikowany na jesieni 1967 r., podręczniki zaś zostaną wprowadzone jako obowiązujące na jesieni 1968 r. Wprowadzenie tych nowych podręczników stanowić będzie bez wątpienia nowy etap w rozwoju francuskiego ruchu katechetycznego.

W tych samych latach przygotowywali swój nowy katechizm Austriacy, a Holendrzy wydali serię podręczników dla szkoły podstawowej i średniej.

Międzynarodowy ośrodek Lumen Vitae, który po wojnie przeniósł się do Brukseli, rozwinął nową a ogromnie ważną dla ruchu kerygmatycznego inicjatywę. W r. 1956 zorganizował w Antwerpii międzynarodowy tydzień studiów. Było to pierwsze międzynarodowe spotkanie przedstawicieli nowego kierunku, jednocześnie za-

poznawcze, informacyjne a zarazem krystalizujące głoszone powszechnie zasady. Ten sam ośrodek dwa lata później rozpoczął serię rocznych kursów, nazywanych początkowo „L'année catéchétique", mających na celu przygotowanie specjalistów katechetyki kerygmatycznej. Charakter międzynarodowy tych kursów podkreśla skład zarówno słuchaczy jak i wykładowców. Podobną zresztą rolę rozszerzania również poza Europą założeń nowego kierunku spełnia instytut paryski, a od dwu lat instytut monachijski.

Inicjatywę Lumen Vitae organizowania spotkań międzynarodowych przejął następnie J. Hoffinger, uczeń J. A. Jungmanna, a obecnie dyrektor instytutu apologetycznego w Manili. W r. 1959 zorganizował on kongres w Nijmegen w Holandii, a w r. 1960 w Eichstätt w Bawarii. Dla katechezy szczególne znaczenie miało to drugie spotkanie. W stosunku do spotkania w Antwerpii stanowiło ono ogromny postęp. Temu ostatniemu tygodniowi studiów jako cel przyświecało objęcie katechezy w całym świecie wpływem ruchu kerygmatycznego. Jednocześnie wysuwano postulaty na ręce komisji przedsoborowych.

Najlepszym jednak wyrazem dojrzałości ruchu kerygmatycznego w katechezie jest powstanie międzynarodowej rady katechetycznej. Nie jest ona przedstawicielstwem oficjalnym poszczególnych episkopatów. Stanowi ją prywatne zgrupowanie specjalistów w dziedzinie katechetyki, odgrywających jednak główne role w swych krajach.

Dzięki tym wszystkim staraniom myśl rodząca się w różnych ośrodkach, a wypływająca z analizy obecnej sytuacji Kościoła w świecie, objęła w przeciągu ostatnich trzydziestu lat cały świat chrześcijański tworząc nurt w zasadzie jednolity, posiadający jednak w poszczególnych krajach swoiste oblicze.

PISMO ŚWIĘTE W KATECHEZIE W UJĘCIU RUCHU KERYGMATYCZNEGO

UJĘCIE TRADYCYJNE

Uwaga przedstawicieli ruchu kerygmatycznego, pragnących katechezę uczynić przepowiadaniem, koncentrowała się głównie wokół przedmiotu nauczania. Na pierwszy plan wysunęło się zagadnienie Pisma świętego w katechezie. Nie chodziło oczywiście o to, czy uczyć Pisma świętego. Według metody sulpicjańskiej, rozpowszechnionej we Francji w drugiej połowie XIX w., na każdej lekcji religii czytano Pismo święte. Również Niemcy i Austria posiadały swoistą katechezę biblijną. Stanowiła ją tak zwana

historia biblijna, wprowadzona do szkół podstawowych w Austrii w okresie józefinizmu, a następnie przeniesiona również i do szkół niemieckich. Tak jednak w pierwszym jak i drugim wypadku Pismo święte stanowiło przedmiot odrębny od katechizmu. W pierwszych dziesiątkach lat XX w. ruch katechetyczny, nazywany ruchem metody, przerzucił już pewien pomost między nauką Pisma świętego a nauką katechizmu. Przedstawiciele tego kierunku zastępowali dawny schemat katechizmowy pytań i odpowiedzi tak zwanymi jednostkami tematycznymi. W takim ujęciu katechizm nie jest już zbiorem logicznie ułożonych pytań i odpowiedzi, ale stanowi pewien układ następujących po sobie tematów szerzej opracowanych. Według założeń kierunku metody, każda taka jednostka powinna zaczynać się od obrazu wejściowego, przykuwającego uwagę dziecka. Obraz ten często nazywano poglądem. Najczęściej obrazu takiego szukano w Piśmie świętym. W ten sposób Pismo święte przeniknęło już do katechizmu ale tylko jako ilustracja, bez wpływu na treść konkretnej jednostki tematycznej, opracowanej teologicznie.

KRYTYKA TRADYCYJNEJ KATECHEZY BIBLIJNEJ

Ruch kerygmatyczny, szukający nowych treści katechetycznych, zwrócił się zarówno przeciw historiom biblijnym, jak i przeciw stosowaniu Pisma świętego jako poglądu.

W większości historii biblijnych traktowano Pismo święte jako zbiór umoralniających opowiadań. Celem tak ujętej katechezy biblijnej było pouczenie dzieci o ich indywidualnym stosunku do Boga czy bliźnich poprzez ukazywanie budujących przykładów nagrody i kary Bożej (np. Abel i Kain, potop), pomocy Bożej (np. Dawid i Goliat), bardzo często z pominięciem istotnego sensu danego wydarzenia. Jednocześnie, opierając się na egzegezie XIX w., historie biblijne ujmowały Pismo święte jako tok historycznych wydarzeń stanowiących przeszłość religii chrześcijańskiej. W konsekwencji ustawiały obok siebie postacie takie jak Abraham, Mojżesz a zarazem postacie ksiąg tak zwanych dydaktycznych, na przykład Tobiasz czy Hiob. Jednocześnie gubiły perspektywę ważności poszczególnych postaci czy wydarzeń. Rozbudowywały na przykład okres sędziów a lekceważyły naukę proroków. Ujmując treść poszczególnych ksiąg jako tok wydarzeń historycznych, niejednokrotnie prowadziły do rodzenia się trudności religijnych.

ZAGADNIENIE HISTORII ZBAWIENIA

W miejsce ukazanego powyżej historycyzmu w podejściu do Pisma świętego przedstawiciele ruchu kerygmatycznego stawiali

postulat ukazywania w katechezie biblijnej objawienia się Boga w wydarzeniach zbawczych Starego i Nowego Testamentu. Najistotniejsze w niej nie są pouczenia umoralniające ani historia, ale to, co Bóg uczynił dla człowieka. Przy czym na pierwsze miejsce wysuwają się nie wydarzenia jednostkowe wielkich postaci ale rola tych wydarzeń i tych postaci w zbawczych planach Bożych, realizujących się przede wszystkim w ramach wybranego narodu, ludu Bożego.

Dzięki tej zmianie poglądu na naukę Pisma świętego, zrodziło się pytanie o miejsce i rolę Pisma świętego w katechizacji. Przedstawiciele kierunku kerygmatycznego są zgodni ze sobą w odrzucaniu stosowania Pisma świętego jako opisanego powyżej poglądu czy ilustracji prawd ujętych scholastycznie. Pismo święte powinno stać się istotnym źródłem katechizacji.

Układ logiczny prawd katechizmowych, odziedziczony po katechizmach okresu potrydenckiego i katechizmach połowy XIX w., odpowiadał potrzebom swego czasu. Miał on dawać jasny obraz nauki katolickiej przeciwstawiając ją współczesnym błędom. Precyzja myślowa usuwała na dalszy plan zagadnienie współżycia z Bogiem już tu na ziemi w ramach ludu Bożego. Zanikało również zagadnienie zaangażowania człowieka w dialogu z Bogiem, w realizacji nowego stworzenia w Jezusie Chrystusie. Kościół diaspory, a takim jest Kościół XX w. nawet w krajach od wieków katolickich, potrzebuje ludzi świadomych swego włączenia w dynamiczny proces zbawienia dokonujący się w historii ludzkości, której odcinkiem jest również historia Kościoła naszych czasów. Zadaniem więc katechezy, według przedstawicieli ruchu kerygmatycznego, jest ukazywanie dynamizmu i ciągłej aktualności tego procesu, celem zaś — uzdolnienie dziecka do wypełniania w tym procesie społecznej roli przypadającej każdemu ochrzczonemu.

W miejsce więc układu logicznego prawd abstrakcyjnych zaczęła wysuwać się nowa synteza. Wskazało ją Pismo święte. Wyznania wiary liturgii starotestamentalnej przemowy Piotra, Pawła, Szczepana, podsunęły nowe ujęcie Objawienia. Nazywamy je historią zbawienia. Bóg bowiem nigdy nie objawił abstrakcyjnej prawdy o sobie. Ukazywał jedynie swą zbawczą miłość wobec całej ludzkości poprzez wydarzenia. W nich dopiero możemy poznać istotę i przymioty Boże. W nich dopiero odkrywamy plany Boże wobec człowieka.

Toteż historia zbawienia stała się zagadnieniem szczególnie troskliwie rozpatrywanym na wszystkich zjazdach międzynarodowych, na wielu kursach czy tygodniach studiów, a wreszcie w wielu publikacjach katechetycznych. Konkretną próbą ujęcia katechizacji w ramach historii zbawienia jest nowy niemiecki katechizm.

Rozpoczyna się nauką „o Bogu i naszym zbawieniu", ukazuje w tej części katechizmu dzieło Boże od stworzenia do zbawienia w Chrystusie. Potem ukazuje czas obecny życia w Kościele w dwu częściach: „o Kościele i sakramentach" oraz „o życiu według przykazań". Kończy nauką „o rzeczach ostatecznych" to jest powrotem wszystkiego do Boga w powtórnym przyjściu Pana.

Oparcie się na historii zbawienia jako na przewodniej myśli katechizmu pociąga za sobą dalsze konsekwencje strukturalne. W takim ujęciu punktem centralnym ujęć katechizmowych stają się nie prawdy abstrakcyjne dotyczące sformułowań dogmatycznych, na przykład istota Boża, przymioty Boże, dogmat Wcielenia czy Odkupienia, ale wydarzenia zbawcze ukazujące nam te prawdy. W konkretnym jednak przeprowadzeniu powyższej zasady w podręcznikach napotyka się jeszcze pewną niekonsekwencję. Na przykład katechizm niemiecki, jak również austriacki, chrystologię ukazują w oparciu o wydarzenia z życia Jezusa Chrystusa, nauka natomiast o Bogu, poza małymi wyjątkami, jest ciągle abstrakcyjna i pojęciowa a nie biblijna.

Zwrócenie uwagi na historię zbawienia i tworzące ją wydarzenia prowadziło przedstawicieli ruchu kerygmatycznego do następnego postulatu. Katechizmy typu Deharbe'owskiego, stosujące systematyzację teologiczną, posługiwały się również językiem teologicznym. Katecheza przepowiadania wprowadza język biblijny. Przede wszystkim chodzi o obrazy biblijne ukazujące rzeczywistość nadprzyrodzoną, na przykład winnica, szczep winny, owczarnia, lud Boży, Przymierze. Jednocześnie jednak należy dziecku przybliżać pojęcia o wiele trudniejsze a nie mniej ważne, na przykład przebywanie Boga ze swoim ludem, nowe stworzenie, pośrednictwo, znak Boga. Ponadto trzeba przybliżyć dziecku najistotniejsze zdania tak proroków jak i listów apostolskich, wyrażających rzeczywistość Bożą w sposób angażujący człowieka. Język biblijny można odnaleźć już w katechizmie niemieckim ale o wiele dalej po tej drodze poszli autorzy francuscy, a przede wszystkim J. Colomb. Jego podręczniki są przede wszystkim zbiorem tekstów biblijnych, z których dziecko korzysta pod kierunkiem katechety. Według tegoż autora sformułowania do wyuczenia na pamięć powinny być również czerpane z Pisma świętego, zwłaszcza w latach młodszych.

ZAGADNIENIE WIELKICH POSTACI BIBLIJNYCH

Ruch kerygmatyczny nie zagubił jednak możliwości wykorzystania wartości pedagogicznych, tkwiących w postaciach Pisma świętego. Jedynie zagadnienie to usunął poza właściwą naukę

Pisma świętego i katechizmu. Tam bowiem na pierwsze miejsce wysuwa się objawienie Boże w wydarzeniach zbawczych.

Kl. Tilmann dostrzega przyczynę słabości współczesnego katolicyzmu w braku pociągających wzorców osobowych w wychowaniu religijnym. Młodzież napotyka je na każdym kroku: w szkole, w sporcie, telewizji, powieści. Natomiast nauka religii jest ciągle abstrakcyjna i pryncypialna. Radzi przeto, by do programu katechizacji włączyć specjalne jednostki tematyczne ukazujące chrześcijańskie wzorce osobowe. Według Tilmanna może to być zwyczaj „patronów miesięcznych". Nieco inną drogą poszedł J. Bournique proponując w roku następującym we Francji, po tak zwanej Komunii uroczystej, zapoznawanie dzieci z wielkimi postaciami naszej religii. Wymienia obok postaci historii Kościoła czy czasów nam współczesnych również centralne postacie Starego i Nowego Testamentu. We wspomnianym wreszcie na początku tego artykułu najnowszym podręczniku francuskim dla młodszych dzieci obok jednostek ściśle katechizmowych istnieją jednostki lub raczej materiał pozalekcyjny ilustrujący ukazane zagadnienia odpowiednimi postaciami.

WZAJEMNY STOSUNEK KATECHIZMU BIBLIJNEGO I KATECHEZY BIBLIJNEJ

Postulat uczynienia Pisma świętego źródłem katechizmu, wprowadzenia do niego wydarzeń zbawczych, historii zbawienia, języka biblijnego a wreszcie postaci biblijnych, stawia pod znakiem zapytania wzajemny stosunek tradycyjnych przedmiotów nauczania, jakie stanowił katechizm i historia biblijna. Jednocześnie przecież domagano się, by historia biblijna przestała być opowiadaniem historii, ze wszystkimi błędami tego ujęcia, a zaczęła ukazywać objawienie się Boga w Starym i Nowym Przymierzu. Czym więc zasadniczo ma się różnić katecheza doktrynalna od katechezy biblijnej?

W opracowaniach teoretycznych tego zagadnienia można dostrzec pewną ewolucję. Dla katechetyk przedwojennych było sprawą oczywistą istnienie obok siebie kilku niespotykających się przedmiotów nauczania religijnego. Już jednak J. A. Jungmann mówi nie o trzech przedmiotach ale o trzech drogach przychodzącego do człowieka objawienia Bożego: Pismo święte, liturgia, nauczanie systematyczne. Zadaniem tego ostatniego jest ujmowanie tak Pisma świętego jak i liturgii w funkcji konkretnych potrzeb Kościoła w określonym środowisku i określonym odcinku czasu. W późniejszych natomiast katechetykach Pismo święte, liturgia i nauczanie systematyczne są już ujmowane jako elementy współ-

istniejące ze sobą zarówno w programie poszczególnych lat jak i w konkretnych jednostkach tematycznych.

W praktyce katechetycznej Niemcy i Francja wybrały różne drogi, podyktowane zresztą konkretnymi warunkami nauczania katechetycznego. W Niemczech naucza się religii w szkole, przy czym dwie godziny oddane są księdzu a dwie nauczycielom świeckim. Właśnie ten administracyjny podział stanowi główną przyczynę utrzymania równoległej nauki katechizmu i Pisma świętego, tej ostatniej zresztą nie nazywa się już historią biblijną. Ale już przy redagowaniu podręcznika dla dzieci młodszych i odpowiadającego mu programu Niemcy wykazali chęć zlikwidowania tej dwoistości katechezy. Część biblijna tego podręcznika, według założenia autorów, ma być tylko przygotowaniem do części sakramentalnej. Jest więc elementem zewnętrznie, poniekąd administracyjnie, oddzielonym, ale wewnętrznie, funkcjonalnie podporządkowanym ujęciu bardziej systematycznemu i liturgicznemu.

Francuzi uczą zasadniczo poza szkołą, w ośrodkach parafialnych. Nie ma więc konieczności utrzymania równoległego nauczania Pisma świętego i katechizmu. Programy jak i podręczniki tworzą syntezy tematyczne, wysuwając w poszczególnych latach na pierwszy plan jeden z wymienionych powyżej elementów. W ten sposób następują po sobie ujęcia bardziej biblijne czy bardziej doktrynalne. Przy czym pierwsze lata są absolutnie bardziej biblijne niż katechizmowe.

LITURGIA W KATECHEZIE WOBEC RUCHU KERYGMATYCZNEGO

Mówiąc o wzajemnym stosunku Pisma świętego i katechizmu wspomniałem już o liturgii. Katecheza tradycyjna uwzględniała momenty liturgiczne jedynie przy omawianiu sakramentów. Ograniczała się jednak w tym wypadku do zagadnienia materii i formy. Okres międzywojenny dostrzegł wartości dydaktyczne liturgii stosując ją na równi z Pismem świętym jako pogląd przy niektórych jednostkach tematycznych, na przykład opis chrztu poprzedzał naukę o chrzcie. Jednocześnie istniał odrębny przedmiot, nazywany liturgiką a podający dziecku wiedzę o osobach, „czasach", miejscach i przedmiotach „świętych". Właśnie na liturgice najłatwiej było rozwinąć aktywność dziecka w rysowaniu, modelowaniu, odwiedzaniu kościoła, baptysterium itp. Dzieci zdobywały pewną sumę wiadomości nieco encyklopedycznych o zewnętrznej, zjawiskowej stronie liturgii Kościoła. Ruch kerygmatyczny zwrócił baczniejszą uwagę na wartości katechetyczne liturgii oraz na jej

znaczenie w życiu Kościoła. Liturgia rytów sakralnych w ich powiązaniu z liturgią roku kościelnego stanowi trwającą katechizację Kościoła. Dla młodego chrześcijanina będzie ona przez całe życie stałym pokarmem duchowym. Jednocześnie już dziś, to jest w okresie uczenia się, jest uczestnictwem w życiu Kościoła.

ROK LITURGICZNY W KATECHEZIE

Znaczenie roku liturgicznego dla katechezy dostrzegli i wykorzystali przede wszystkim przedstawiciele kierunku francuskiego. Według J. Colomb nauczanie katechetyczne powinno wiązać się jak najściślej z rokiem liturgicznym, zwłaszcza w pierwszych latach nauczania. Toteż jego podręcznik dla dzieci najmłodszych jest ułożony właściwie według wielkich okresów i świąt roku kościelnego. Ale również i w latach następnych nauczania J. Colomb nie pomija centralnych świąt Paschy, Epifanii, Zesłania Ducha Świętego, Bożego Narodzenia. Przygotowanie do uczestnictwa w liturgii tych świąt uważa za istotny obowiązek katechezy. Tę samą zasadę wdrażania wyznawali i praktycznie przeprowadzali inni przedstawiciele kierunku francuskiego omawiając zasadnicze prawdy chrześcijaństwa w kontekście roku liturgicznego.

Oprócz treści katechetycznych, zawartych w teologii roku liturgicznego, katecheci francuscy dostrzegli ponadto w liturgii element świadectwa, tak mocno podkreślany przez ośrodek Lumen Vitae. Według J. Colomb nauczanie katechetyczne jest właściwie bezskuteczne, jeśli jednocześnie nie towarzyszy mu intensywne życie gminy chrześcijańskiej, przejawiające się w odpowiednio zorganizowanej liturgii. Tę samą prawdę podejmują również inni przedstawiciele kierunku francuskiego. Według nich trudno mówić o dziele zbawienia, gdy wigilia nocy paschalnej czy niedzielna Msza święta są tylko odbywanym obowiązkiem, ciążącym i nudnym! Trudno dziecko wprowadzić w miłość chrześcijańską, jeśli zgromadzenie eucharystyczne niczym nie przypomina zgromadzenia braci zjednoczonych w miłości Chrystusowej!

Katechizacja nie wiążąca się z liturgicznym życiem Kościoła zuboża pojęcie chrześcijaństwa. Ogranicza je do teorii historycznego zbawienia, światopoglądu, indywidualnego stosunku do Boga. Zaciemnia rzeczywistość obecnego działania Bożego w Kościele oraz osłabia społeczny charakter zbawienia w Jezusie Chrystusie. W takim ujęciu Kościół staje się elementem prawie zbytecznym, ograniczającym się do roli strażnika nauki i prawodawcy.

Natomiast podręczniki w języku niemieckim, to jest niemiecki katechizm i podręcznik dla dzieci młodszych, jak również katechizm austriacki tego znaczenia roku liturgicznego nie podkreślają.

Jedynie informują dziecko o istnieniu świąt czy zwyczajów kościelnych, wiążących się z omawianą prawdą. Przy czym informacja ta znajduje się w tekstach dodatkowych, a więc bez wpływu na treść danej jednostki tematycznej. W ten sposób kierunek niemiecki stoi jakby w pół drogi między liturgiką, poglądem liturgicznym okresu międzywojennego a francuskim wykorzystaniem teologii roku kościelnego. Liturgia pozostaje ciągle elementem dodatkowym a nie źródłem nauczania katechetycznego, choć powinna nim być na równi z Pismem świętym.

SAKRAMENTY JAKO CENTRALNY PUNKT NAUCZANIA LITURGII

Natomiast te same podręczniki niemieckie głębiej ujmują zagadnienie nauczania sakramentów. W tym punkcie przedstawiciele ruchu kerygmatycznego języka niemieckiego są zasadniczo zgodni z twierdzeniem J. Colomb głoszącym, że naukę o sakramentach należy wyprowadzić z rytu sakramentalnego. Ograniczają się jednak jedynie do elementów zasadniczych rytu i ich symboliki naturalnej, np. woda obmywająca. Nie dostrzegają znaczenia symboliki biblijnej ukazującej się przede wszystkim w roku liturgicznym, na przykład znak wody w czytaniach Wielkiego Postu, czy w prefacji święcenia wody chrzcielnej w wigilię paschalną.

Uświadamianie sobie znaczenia rytu sakramentalnego w katechezie sakramentów prowadziło ponadto do właściwego zrozumienia istoty i znaczenia katechezy liturgicznej. W pierwszej fazie katechetycznego ruchu pod określeniem liturgia rozumiano przede wszystkim jej stronę zewnętrzną, zjawiskową. Na pierwsze miejsce wysuwał się rok liturgiczny i Msza święta w jej strukturze zewnętrznej. Natomiast oddzielnie omawiano sakramenty, tworzące osobną część katechizmu. Jeszcze w katechetyce J. A. Jungmanna można odnaleźć osobny rozdział o liturgii i osobny, umieszczony w innej części podręcznika, o wychowaniu eucharystycznym. Przy czym brak u tego autora rozwiniętej teorii katechezy sakramentów. W następnych jednak latach pojęcie katechezy liturgicznej zaczyna łączyć się coraz bardziej z pojęciem katechezy sakramentów. Jednocześnie katecheza liturgiczna zaczyna wysuwać się coraz bardziej na naczelne miejsce. Z pierwotnie ubocznego przedmiotu katechizacji, staje się elementem istotnym programu każdego roku czy każdej jednostki tematycznej, by wreszcie w ujęciach ostatnich lat nauczania uzyskać znaczenie nadrzędne. Punktem docelowym wysiłków katechetycznych, według A. Sirenvala, katechety belgijskiego, nie jest tylko zapoznanie z objawieniem i akt wiary, ale przede wszystkim wprowadzenie w życie sakramentalne. Katechizacja ma nie tylko ukazywać wezwanie Boże do współ-

życia przekazane w Piśmie świętym, ale na pierwszym miejscu ma stykać dziecko z rzeczywistością zbawczej miłości Boga działającej ciągle w Kościele.

Ten sam rozwój, odkrywany w analizie podręczników katechetyki, można również dostrzec w podręcznikach katechezy, przeznaczonych dla dziecka. Katechizm niemiecki naukę o sakramentach rozciągnął na cały tok nauczania. Przygotowuje ją nauka „o Bogu i naszym zbawieniu", a nauka „życia według przykazań" wypływa z niej jako ze swego źródła. Podręcznik dla dzieci młodszych, opracowywany przez najwybitniejszych przedstawicieli wielu diecezji niemieckich, cały tok nauczania nastawia na wprowadzenie dziecka w życie sakramentalne.

Podobnej ewolucji ulegały również podręczniki francuskie: *Catéchisme progressif* J. Colomb pozostaje katechizmem przepowiadania. Owocem jego ma być osobisty, wewnętrzny ale indywidualny stosunek dziecka do Boga. Życie sakramentalne, życie w gminie chrześcijańskiej są traktowane jako swego rodzaju pomoce ułatwiające powstanie tego indywidualnego stosunku z Bogiem, ale nie mające celu same w sobie. Natomiast podręczniki późniejsze główny nacisk kładą na działanie Boże w Kościele, przebywanie Boga ze swoim ludem, realizację dzieła zbawienia w Kościele i usiłują zetknąć dziecko z tą nadprzyrodzoną rzeczywistością. Aspekt sakramentalny rzeczywistości Kościoła jest w tych podręcznikach tak mocno podkreślany, że nawet przy zapoznawaniu się z misteriami zmartwychwstania, zesłania Ducha Świętego, dziecko odnajdzie w swym podręczniku nie obrazek ilustrujący samo wydarzenie, ale właśnie zgromadzenie liturgiczne gminy chrześcijańskiej. Również uwagi metodyczne zawarte w podręczniku dla katechety podkreślają związek między prawdami o Bogu a ukazywaniem się ich w liturgii Kościoła. Na przykład świętość Boga, Jego duchowość przybliżane są dziecku poprzez znaki domu Bożego, kapłana, księgi Ewangelii, głoszenie słowa Bożego, a wreszcie poprzez znak błogosławieństwa.

W ten sposób ruch katechetyczny w swych poszukiwaniach i próbach przybliżał się do tych ujęć teologii liturgii, które znalazły swój pełny wyraz w Konstytucji *O liturgii świętej*.

KATECHEZA MORALNA W UJĘCIU RUCHU KERYGMATYCZNEGO

Przedstawiając naukę niemieckiego katechizmu wspomniałem o katechezie moralnej, związanej z katechezą sakramentów przez przedstawicieli niemieckiego ruchu katechetycznego. Ruch bowiem

kerygmatyczny, koncentrujący się wokół zagadnienia katechezy biblijnej i liturgicznej, nie pozostawił na boku i tego działu katechizmu tradycyjnego.

KRYTYKA KATECHEZY MORALNEJ TRADYCYJNEJ

W pierwszej fazie ruch kerygmatyczny rozpoczął poszukiwania od krytycznej analizy tradycyjnej katechezy moralnej. Katechizmy wzorujące się na katechizmie J. Deharbe'a ujmowały nauczanie moralności chrześcijańskiej w formę tłumaczenia Dekalogu, rozszerzonego o podwójne przykazanie miłości oraz o katalogi grzechów. W przygotowaniu do pierwszej spowiedzi nauka życia chrześcijańskiego pokrywała się z nauką grzechów, z których dziecko ma się spowiadać.

Najlepiej i najbardziej całościowo ujęli tę krytykę główni autorzy nowego niemieckiego katechizmu, Kl. Tilmann i Fr. Schreibmayr. Według nich tak ujęta nauka życia chrześcijańskiego jest właściwie nauką grzechów, naznaczona jest już od początku negatywizmem. Jednocześnie nauczanie takie prowadzi do zacieśnienia funkcji sumienia. Dziecko zostało nastawione na wykonywanie konkretnych nakazów a nie na czynienie dobra. Jednocześnie sumienie zostało ograniczone tematycznie. Tyle jest przecież dziedzin życia ludzkiego, które wprost w Dekalogu nie są wymienione. Nie powstanie więc żadne skojarzenie między sformułowaniami Dekalogu, wyznaczającymi pytania rachunków sumienia a tymi dziedzinami życia, na przykład przyjaźń, życie międzynarodowe, etyka zawodowa itp. Konsekwentnie wytworzy się podwójna moralność: spowiedzi i codziennego życia, często niespotykających się ze sobą. Jednocześnie zarzucono katechezie tradycyjnej zbytnie powiązanie ze Starym Testamentem przy niedocenianiu nauki Ewangelii i postaci Chrystusa. Ponadto dostrzeżono w niej indywidualizm, gubiący prawie całkowicie aspekt eklezjologiczny życia chrześcijańskiego.

POSTULATY RUCHU KERYGMATYCZNEGO

Jednocześnie ruch kerygmatyczny szukał nowych dróg. Zgodnie z naczelną zasadą czerpania nauki katechizmowej z Pisma świętego, zwrócono się przede wszystkim ku Pismu świętemu. Odkryto w nim określenie moralności chrześcijańskiej jako dialogu. Bóg wzywa człowieka objawiając się w historii zbawienia, poprzez wszystkie wydarzenia zbawcze. Człowiek odpowiada również całym swym życiem. Nie tylko wykonuje nakazy i przestrzega zakazów, ale odczytuje zbawczą wolę Boga i włącza się w ten wielki

nurt obejmujący całą historię ludzkości. Światłem w tej drodze mają mu być pouczenia Ewangelii, przede wszystkim jednak przykład Chrystusa.

Konsekwentnie przedstawiciele ruchu kerygmatycznego występują przeciw wyłączeniu poza naukę wiary i naukę sakramentów katechezy moralnej jako oderwanego działu katechizmu. Według G. Delcuve człowiek jest jednością i nie można ukazywać mu dwu zupełnie różnych dziedzin życia: wiary i moralności, ale należy podawać swego rodzaju syntezę życia chrześcijańskiego wypływającego z prawdy objawionej, a przeniknietą prawami miłości.

W ostatnich wreszcie latach, mniej więcej od 1961 r., w dyskusji nad katechezą moralną na pierwsze miejsce zaczął wysuwać się nowy czynnik. Dialog między Bogiem a człowiekiem uzyskuje swą rzeczywistość przede wszystkim w życiu sakramentalnym. W sakramentach, w ich rycie, Bóg przemawia do człowieka. W sakramentach również człowiek podejmuje swą odpowiedź, zobowiązanie rozciągające się na całe życie. W sakramentach, jak napisał B. Häring, naśladowanie Chrystusa uzyskuje całą swą prawdę poprzez wszczepienie w misterium Chrystusa, poprzez ontologiczne zjednoczenie z Nim. W sakramentach wreszcie miłość chrześcijańska przestaje być prawem, nawet nowym prawem, ale staje się uczestnictwem w Bożej miłości, rozlanej w sercach naszych przez Ducha Świętego. Jako ostatni a zarazem najistotniejszy wysunięto postulat powiązania jak najściślejszego katechezy moralnej z katechezą sakramentów, życia moralnego z życiem nadprzyrodzonym. Tworzą one bowiem w chrześcijaninie jedną rzeczywistość życia w Chrystusie.

PRÓBY NOWYCH UJĘĆ KATECHEZY MORALNEJ

W praktyce katechetycznej próby nowego ujęcia katechezy moralnej pobiegły dwoma, nieco różnymi, drogami. Przedstawiciele kierunku niemieckiego, bardziej związani z katechizmami typu Deharbe'owskiego, utrzymali w swym katechizmie osobny dział „życie według przykazań". We wprowadzeniu jednak do katechizmu jego główni autorzy pouczają katechetę, że właściwie katecheza moralna rozciąga się na cały katechizm. Wszystkie jednostki tematyczne całego katechizmu mają formować odpowiednie postawy duchowe dziecka. Główny jednak punkt wychowania moralności chrześcijańskiej umieszczony jest w katechezie sakramentów. Najoczywiściej zaś połączenie życia nadprzyrodzonego z życiem moralnym ukazuje się w katechezie chrztu. Dlatego katechezę chrztu połączyli z nauką o cnotach teologicznych, modlitwie i na-

śladowaniu Jezusa Chrystusa. Dział trzeci katechizmu, „życie według przykazań", ma być tylko zbiorem konkretnych wskazówek realizacji życia chrześcijańskiego w świecie współczesnym. W swym podręczniku dla dzieci młodszych robią jeszcze jeden krok naprzód umieszczając katechezę moralną po nauce o chrzcie, bierzmowaniu, a przed pozostałymi sakramentami, chcą ukazać w ten sposób, że życie chrześcijańskie wypływa z sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Dlatego też nie układają katechezy moralnej w tym podręczniku według przykazań, ale mówią o życiu dziecka Bożego w różnych jego dziedzinach, na przykład dom, szkoła, koledzy itp.

Przedstawiciele kierunku francuskiego byli bardziej rewolucyjni w swych poszukiwaniach. J: Colomb nie chce uczyć „moralności". Wybrał kształtowanie „duchowości" chrześcijańskiej. Dlatego poszczególne postawy duchowe chrześcijanina łączył z odpowiednimi okresami roku liturgicznego. Pragnął w ten sposób powiązać życie jednostki z życiem całego Kościoła. Co prawda w trzeciej części swego podręcznika, najbardziej systematycznej, ujmuje życie chrześcijańskie w pewną zamkniętą całość. Nie opiera się jednak na Dekalogu. Utrzymując pojęcie „duchowości" jako istotną jej podstawę ukazuje miłość. Ona bowiem winna kształtować całe życie chrześcijanina. Podobną drogę wybrali inni przedstawiciele kierunku francuskiego. Zapoznają dziecko z Dekalogiem. Nie przyjmują go jednak za podstawę, czy linię przewodnią katechezy moralnej.

Należy jednak stwierdzić, że tak teoretycznie jak również w konkretnych rozwiązaniach dziedzina katechezy moralnej posiada jeszcze najwięcej znaków zapytania i najwięcej budzi wątpliwości. W niej również istnieje największy rozdźwięk między postulatami ruchu kerygmatycznego a konkretnymi rozwiązaniami.

ZAGADNIENIA DYDAKTYCZNO-PEDAGOGICZNE RUCHU KERYGMATYCZNEGO

METODA KATECHETYCZNA A TREŚĆ KATECHEZY

Ruch kerygmatyczny skupił się przede wszystkim na przedmiocie nauczania. Przebudowa tradycyjnego katechizmu, przetworzenie historii biblijnej, liturgiki czy nauki przykazań stało się głównym celem wysiłków przedstawicieli tego kierunku. Toteż zarzuca się u nas bardzo często, że ruch ten jednocześnie zagubił zdobycze dydaktyczne okresu poprzedniego. Nie wydaje się jednak, by zarzut ten był słuszny. Nastąpiło jedynie przesunięcie punktu cięż-

kości. Katechetyka przestała być uważana za dział dydaktyki jako dydaktyka specjalna przedmiotu szkolnego, zwanego religią. Stała się działem teologii pastoralnej. Fr. X. Arnold sformułował twierdzenie, wyznawane również przez innych przedstawicieli ruchu kerygmatycznego: nie metoda wyznacza treść, ale treść określa metodę! Metoda aktywna, w powiązaniu z tradycyjnym określeniem chrztu jako sakramentu gładzącego grzech pierworodny i włączającego do Kościoła, koncentrowała katechezę chrztu na wyuczeniu dzieci udzielania tego sakramentu w wypadku konieczności. Lekcja była łatwa i ciekawa, ale czy naprawdę dawała dzieciom to, co jest najważniejsze? Ruch kerygmatyczny podkreśla w chrzcie na pierwszym miejscu wszczepienie człowieka w misterium paschalne Chrystusa. Metodą ułatwiającą ukazanie istoty chrztu będzie wprowadzenie dzieci w aktywne uczestnictwo w wigilii paschalnej. Nie chodzi więc obecnie w ruchu kerygmatycznym o zasady dydaktyczne, brane w oderwaniu od swoistego przedmiotu nauczania, ale właśnie o dostrzeżenie tej specyfiki narzucanej przez treści nadprzyrodzone.

METODY KSZTAŁTOWANIA POSTAW DUCHOWYCH

Katecheza kerygmatyczna nie poprzestaje na podawaniu wiedzy. Usiłuje formować postawy duchowe. Nic też dziwnego, że w poszukiwaniach właściwej metody podkreśla rolę paraliturgii, inscenizacji. Na tym odcinku na pierwsze miejsce wysuwają się przedstawiciele kierunku francuskiego i holenderskiego. Ci ostatni mają pracę ułatwioną, ponieważ wiele szkół katolickich w Holandii wprowadziło metodę M. Montessori. Zgodnie więc z ogólnym planem szkoły mogą na lekcjach religii przejść do różnych form „wyrazu". Dawna aktywność manualna dziecka, służąca przede wszystkim zapamiętaniu przerabianego materiału szkolnego, ustępuje w katechizacji zasadom pedagogiki wyrazu, mającym na celu przetwarzanie przeżyć w postawy duchowe.

Zupełnie swoistą drogę stworzył przedstawiciel kierunku niemieckiego J. Goldbrunner, opierając się na podstawach psychoanalizy. Prawie każda lekcja w jego podręczniku kończy się „dramatyzacją". Różni się ona zasadniczo od paraliturgii czy inscenizacji kierunku francuskiego i holenderskiego. Według J. Goldbrunnera katecheta powinien na końcu lekcji ująć omawianą prawdę w kontekście sytuacji życiowej dzieci nauczanych, najczęściej sytuacji konfliktowej. Zdaniem J. Goldbrunnera w ten sposób dzieci łączą przekazywaną im prawdę z rzeczywistością konkretnego życia i nabywają zdolności zajmowania właściwego stanowiska w podobnych sytuacjach.

UWARUNKOWANIE PSYCHOLOGICZNE KATECHEZY

Badania naukowe dotyczące metody katechetycznej idą w dwu zasadniczo kierunkach. Przede wszystkim bada się możliwość przyjęcia pewnych pojęć abstrakcyjnych w określonym wieku. Czyni się to w oparciu o dydaktykę eksperymentalną. Próby takie czyniła już M. Fargues. O wiele bardziej naukową jest na tym polu praca J. J. Larivière. Tego typu poszukiwania naukowe są dopiero rozpoczęte i nie dają do dziś wskazań całkowicie pewnych. Określenie jednak możliwości pojęć abstrakcyjnych, zrozumienia ich treści nie wyczerpuje całego zagadnienia wychowania religijnego. W katechizacji chodzi przecież nie tylko o wiedzę i zrozumienie, ale również o formowanie postaw duchowych. A. Godijn, profesor psychologii religii w ośrodku Lumen Vitae, wraz z grupą swoich pracowników usiłuje stworzyć serię testów projekcyjnych badających postawy religijne i ich zależność od czynników zewnętrznych, między innymi lekcji religii. Toteż wszelkie próby np. J. Colomb tworzenia profilów życia religijnego dziecka i wyciągania stąd wniosków dla programu i metody katechetycznej są ciągle jeszcze za wczesne i opierają się na podstawach naukowo wątpliwych. Niemniej trzeba się z nimi liczyć, ponieważ mogą oddać niewątpliwe usługi.

UWARUNKOWANIE ŚRODOWISKOWE KATECHEZY

Przedstawiciele kierunku francuskiego podkreślili jeszcze jeden aspekt wychowania katechetycznego, a mianowicie uwarunkowanie socjologiczne katechezy. Zagadnieniu temu poświęcili wiele artykułów jak również spotkań katechetycznych koncentrując się głównie wokół zagadnienia mentalności wyniesionej przede wszystkim z domu rodzinnego. Może ona zamknąć dziecko całkowicie na świat wartości przedkładany w katechezie, może również dokonywać swoistego i szkodliwego wyboru fałszując obraz chrześcijaństwa, może jednak ułatwiać otwarcie się dziecka na głos Objawienia Bożego. Troskę o przetwarzanie mentalności widać w podręcznikach francuskich. Przede wszystkim dostrzega się ją w poszukiwaniach nawiązania stałej współpracy między katechetami i rodzicami. Najwyraźniej jednak ukazuje się ona w zwyczaju odbywania pewnych zajęć katechetycznych w domach prywatnych pod opieką tak zwanych *mamans de quartier*.

Uczulenie na zagadnienie uwarunkowania środowiskowego katechezy znalazło swój pełny wyraz w pracach nad nowym francuskim katechizmem. W całej Francji obowiązywać będzie omówiony wyżej *fond commun*. Natomiast siedem grup redakcyjnych przygotowuje odrębne podręczniki uwzględniając ową ogólną

podstawę ale dostosowane do zróżnicowanych środowisk tak pod względem społecznym jak i religijnym.

Niemcy ucząc w szkole nie odczuwają tak wyraźnie uwarunkowania środowiskowego katechezy. Nic też dziwnego, że ten punkt jest potraktowany u nich nieco pobieżnie. Dostrzegł go przede wszystkim wspomniany już J. Goldbrunner i uwzględnił w swych rozważaniach nad właściwą metodą katechetyczną dzisiejszych czasów.

PROBLEMATYKA KATECHEZY POSOBOROWEJ

Zainteresowania katechetów języka francuskiego i niemieckiego zostały przez tematykę soborową zdeterminowane w sposób specyficzny i w zależności od ich dotychczasowej tradycji.

Katecheci francuscy i belgijscy już przed Soborem czy też w czasie jego trwania tworzyli w swych podręcznikach, programach czy wreszcie w dyrektorium duszpasterstwa katechetycznego właściwe syntezy katechetyczne, których źródłem było Pismo św., liturgia jak i życie Kościoła. Uwaga ich coraz intensywniej kierowała się ku zagadnieniom środowiskowego uwarunkowania katechezy. Nic też dziwnego, że okazali największe zainteresowanie Konstytucją Pastoralną czy Dekretami soborowymi o ekumenizmie i stosunku do religii niechrześcijańskich. W oparciu o powyższe dokumenty analizują cechy otwartej katechezy w świecie pluralistycznym. Jednocześnie zastanawiają się nad właściwym włączeniem w katechezę wartości stworzonych oraz nad metodami wychowania postawy chrześcijańskiego zaangażowania w życiu doczesnym. Dostrzegają również konieczność stworzenia nowego, komunikatywnego języka w katechezie. To jednak pełne odpowiedzialności zaangażowanie chrześcijanina domaga się specjalnej katechezy dla dorosłych, wychodzącej poza stosowane dotychczas formy. Szukają nowych form współpracy z rodzicami.

Katecheci języka niemieckiego również dostrzegają powyższą problematykę. Stanowi ona jednak tylko skromny margines ich głównych zainteresowań. Nierozwiązane ciągle w katechezie niemieckiej zagadnienie wzajemnego stosunku katechezy biblijnej i systematycznej (katechizmowej) zwróciło ich uwagę ku Konstytucji *O Objawieniu Bożym*. W oparciu więc o jej wskazania szukają właściwej drogi dla swej szczególnie rozbudowanej katechezy biblijnej chcąc utrzymać jej wymiar a jednocześnie przepoić ją nowym, soborowym duchem.

Ciekawy element współczesnych poszukiwań zarówno u katechetów języka niemieckiego jak i francuskiego stanowi nawiązanie bliższego kontaktu z katechetami protestanckimi. W ich poszukiwaniach i rozwiązaniach szuka się światła dla katechezy katolickiej.

ZAKOŃCZENIE

Współczesny ruch katechetyczny nie pomija żadnej z dziedzin wiedzy czy praktyki katechetycznej. Bada naukowo i uwzględnia w praktyce uwarunkowanie psychologiczne i socjologiczne wychowania religijnego. Szuka metod odpowiadających nadprzyrodzonemu przedmiotowi i celowi katechezy. Przede wszystkim jednak skupia się na samym przedmiocie. Przyczyną takiego stanowiska jest dostrzeżenie, przenikliwsze niż dawniej, istoty katechezy i istoty nauki zwanej katechetyką. Ponadto jednak ogromną rolę odegrały tu przemiany zachodzące w współczesnej teologii i życiu Kościoła, to jest dowartościowanie roli Pisma świętego i liturgii. Katecheza wychowuje do życia w Kościele współczesnym i czasów, które nadchodzą. Musi więc być najmocniej uczulona na przemiany dokonujące się w życiu wewnętrznym Kościoła.

Jednocześnie w samym kierunku kerygmatycznym można dostrzec pewną wewnętrzną przemianę. W pierwszych latach, w których na naczelne miejsce wysuwano Pismo święte, podkreślano konieczność osobistej odpowiedzi człowieka. Nazywano katechezę przepowiadaniem, a ruch — kerygmatycznym. Podkreślano w ten sposób pierwszy krok działalności Kościoła — przepowiadanie misterium zbawczego.

Kościół jednak nie tylko przepowiada, broni przekazu Objawienia i rozwija go. Kościół uobecnia również dzieło zbawcze w swej liturgii. Kościół jest społecznością ciągle dokonującego się zbawienia. Szczytowym punktem jego działalności jest właśnie misterium liturgii. Toteż mniej więcej od 1960 r. zdecydowanie na pierwsze miejsce w katechetyce i katechezie zaczyna wysuwać się liturgia. Znaczenie jej odnaleźliśmy w analizowaniu zadania Pisma świętego w katechezie. Liturgia ukazała się również jako istotne źródło życia chrześcijańskiego, chrześcijańskiego działania w świecie. W niej dokonuje się wezwanie Boże i odpowiedź człowieka, jest bowiem rzeczywistym spotkaniem z Bogiem. Stąd życie liturgiczne Kościoła, udział w nim dziecka, zaczęły się ukazywać jako cel wysiłków katechetycznych. W obecnym więc etapie można ruch kerygmatyczny nazywać również ruchem katechezy liturgicznej.

Jakkolwiek ją jednak określimy, katecheza musi być zawsze uczulona na aktualne potrzeby Kościoła, musi być zawsze współczesna, zawsze czujna na głos Piotra. Taką właśnie pragnie być katecheza przepowiadania, katecheza kerygmatyczna.

Ks. Jan Charytański

EDWARD SCHILLEBEECKX

PRZEWODNICTWO DUCHOWE

Mogłoby się wydawać, że w związku z dokonującą się obecnie sekularyzacją życia musi obniżyć się tradycyjny prestiż, który przysługiwał kierownictwu duchowemu przez długie wieki — od epoki Ojców Kościoła, aż, powiedzmy, po drugą Wojnę Światową. *Counselling*, różne formy psychoterapii, psychologicznego poradnictwa i kierownictwa rzekomo przejąć miały zadania, które dawniej wypełniał kapłan-kierownik duchowy. Lecz z drugiej strony okazuje się, że dawny „przewodnik duchowy" był nie tylko „przewodnikiem duszy" lecz także, choć niefachowo, pełnił on często funkcje psychologa, terapeuty czy psychologicznego doradcy. Obecnie wszystkie te formy troski o człowieka i pomocy bliźniemu osiągnęły stadium refleksyjne i stopniowo stają się zadaniem specjalistów o odpowiednim przygotowaniu naukowym. Nie narusza to bynajmniej samej istoty tego, co zwykło się nazywać duchowym kierownictwem. Wręcz przeciwnie: teraz właśnie teologiczny sens kierownictwa może się jaśniej okazać.

Właściwe znaczenie duchowego kierownictwa musi dziś zostać doprecyzowane z punktu widzenia teologii. I tu także sekularyzacja przynosi oczyszczenie, *katharsis*. Czyż Teresa z Avili i Jan od Krzyża nie skarżyli się, że w całym swym życiu najwięcej wycierpieli od swych duchowych kierowników? Wiele można by o tym pisać. Tu zamierzam wyłącznie naświetlić teologiczne znaczenie duchowego przewodnictwa a raczej współtowarzyszenia. Współtowarzyszenie względnie przewodnictwo (ale rozumiane właśnie jako swego rodzaju „asysta i pomoc w drodze") jest tu najwłaściwszym słowem. Jest określeniem w zasadzie odpowiedniejszym niż „kierownictwo", ponieważ duchowy przewodnik czy przewodniczka w najmniejszej mierze nie dysponuje władzą. Samo prawo kanoniczne zakazuje powierzania duchowego kierownictwa osobom sprawującym jakąś władzę w stosunku do tych samych

---

Niniejszy artykuł znanego teologa flamandzkiego ukazał się w numerze specjalnym „Tijdschrift voor Geestelijk Leven" (20, 1964) poświęconym zagadnieniu kierownictwa duchowego.

ludzi. To właśnie wskazuje na właściwy sens duchowego kierownictwa: nie jest ono władzą stosującą sankcje i przymus. Taka władza może w chrześcijaństwie istnieć, ale w tym wypadku nie o nią chodzi. Trzeba koniecznie odróżnić przewodnictwo duchowe od poleceń czy kierownictwa, którego udziela spowiednik jako taki. W czasie spowiedzi kapłan pełni urzędową funkcję kościelną. W obrębie sakramentalnego wydarzenia — jakim jest pojednanie grzesznika z Kościołem i tym samym z Bogiem — kapłanowi przysługuje Chrystusowa władza i autorytet. Kapłańskie zarządzanie pokutą, dokonującą się w spowiedzi i w bezpośrednim związku z nią, ma więc inny charakter niż to, co nazwaliśmy duchowym przewodnictwem.

W duchowym przewodnictwie nie ma mowy o władzy nad drugim człowiekiem. To jest pierwsza teza, którą każdy duchowy przewodnik (czy przewodniczka) musi do głębi przemyśleć i uznać.

Dorośli lub dorastający ludzie na ogół sami wybierają sobie swoich przewodników. Ludzie niedojrzali i dzieci natrafiają na nich. Pierwszymi przewodnikami są rodzice, wychowawcy i nauczyciele. Prawo kanoniczne domaga się wolności wyboru duchowego przewodnika dla zakonnych nowicjuszy, studentów i seminarzystów. Wszyscy ci młodzi ludzie znajdują się właśnie u progu ludzkiej dojrzałości.

Duchowe przewodnictwo zakłada u przyjmującego je pewne minimum już osiągniętej dojrzałości, pewne zaangażowanie wobec wartości, którymi chce się w życiu kierować. Szuka on wtedy drugiego człowieka, w którym widzi te wartości — w ten czy inny sposób ucieleśnione. Od takiego człowieka oczekuje pomocy i wspólnoty w osobistym tworzeniu tych wartości. W tym sensie możemy przyznać, że duchowy przewodnik posiada m o r a l n y autorytet i właśnie dlatego został wybrany.

Nazywa się go d u c h o w y m przewodnikiem. Niewątpliwie można by bez końca dyskutować nad tym słowem. W naszych czasach nie cieszy się ono wielkim powodzeniem, ponieważ sugeruje jednostronny spirytualizm. Spirytualizm, który w przeszłości rzeczywiście nieraz przejawiał się w tej dziedzinie. Lecz z punktu widzenia historii dogmatu słowo „duchowy" nawiązuje do biblijnego *pneumaticus, spiritualis*: przewodnik duchowy jest towarzyszem w życiu chrześcijańskim, życiu według Ducha Świętego, Ducha Chrystusa. O takim duchowym przewodnictwie tutaj mowa. Określenie „przewodnictwo duchowe" ma więc sens o wiele głębszy niż płytkie moralistyczne wyrażenie francuskie *direction de consience*.

Te rozważania terminologiczne wprowadzają nas w samo jądro kwestii: to Duch Święty jest właściwym kierownikiem i przewodnikiem chrześcijańskiego życia. On jest „wewnętrznym Mistrzem", który sam prowadzi chrześcijan: „ci których prowadzi Duch Boży są synami Bożymi" (Rz 8, 14). Lecz działanie Ducha w sposób przedziwny współgra z *condition humaine*. Człowiek nie jest zamkniętym wnętrzem; ludzkie ja w sposób istotny dotyka rzeczy tego świata i jest z nimi związane. Duch Święty przemawia tak, aby człowiek mógł go usłyszeć. W świecie ludzkim możemy więc odkryć postać Mowy Bożej — postać widzialną, dotykalną, dostępną naszemu słuchowi i naszym przeżyciom. W tej postaci wewnętrzna mowa Ducha Bożego staje się dla nas zrozumiała. Wewnętrzne boskie poruszenie łaski podchwycone przez ludzkie sumienie i zewnętrzny, przede wszystkim ludzki, wpływ będący odpowiednikiem tego, co od wewnątrz wszczepia w nas Duch Święty — oto dwa uzupełniające się nawzajem konstytutywne składniki świadomie chrześcijańskiego życia. W tej strukturze mieści się również przewodnictwo duchowe.

W jednym ze swych listów papież Leon XIII tak na ten temat pisze: „Nikt nie poda w wątpliwość, że to Duch Święty przez swe tajemnicze zstąpienie w serca wiernych sprawia, że oni działają, upominając ich i przynaglając... i że z drugiej strony zwykłym sposobem działania boskiej opatrzności jest zbawiać ludzi p r z e z i c h b l i ź n i c h; tak więc ci, którzy powołani są do wyższej doskonałości, mają być w tym przez swych bliźnich wspomagani" [1]. Gdy Paweł znalazł się wśród tych, co poszli za Chrystusem, usłyszał głos: idź do Ananiasza, on ci powie co masz czynić (Dz 9, 6). Drugi człowiek, towarzysz drogi, uczestniczy w rozpoznaniu powołania życiowego i w jego realizacji. Konkretnie jest on (czy ona) dla nas świadkiem słowa Bożego i Bożych zamiarów wobec naszego życia. Bóg wprzęga w służbę zbawienia zwykłą zależność każdego człowieka od współludzi. Przynosząc ludziom swe przewyższające wszystko, transcendentne zbawienie Bóg posługuje się strukturą ludzkiego braterstwa.

Wynika stąd, że każdy człowiek z którym jakoś głębiej stykamy się w życiu, a zwłaszcza ludzie, z którymi współżyjemy na codzień, są naszymi towarzyszami — przewodnikami duchowymi w sposób nieformalny i nieuświadomiony, poprzez codzienne braterskie obcowanie. Formacyjna funkcja „duchowego kierownictwa" nie przysługuje więc wyłącznie jakiemuś j e d n e m u człowiekowi, któremu w szczególny sposób chcielibyśmy powierzyć wszystkie sprawy naszego życia chrześcijańskiego. W którego ręce składali-

---

[1] *Actes* de Léon XIII, cz. 5, „Testem Benevolentiae", Paryż s. 318.

byśmy wszystkie nasze wzloty i upadki, pewności i niepewności — a także fałszywe pewności. To, co czyni przewodnik duchowy w sposób bardziej wyraźny i systematyczny, to samo jest także funkcją ludzkiego środowiska, w którym żyjemy. Funkcją sprawowaną bardziej spontanicznie a mniej świadomie — ale z nie mniejszym skutkiem, gdy chodzi o człowieka, który jest podatny, wrażliwy na grę ludzkich stosunków i spotkań.

Ten fakt wskazuje, że nie powinno się nazbyt rozbudowywać duchowego przewodnictwa świadomie sprawowanego przez jedną wybraną osobę. Takie przewodnictwo zaznaczające się bardzo silnie i w sposób wyraźnie stematyzowany może zagrażać równowadze, spontaniczności i dojrzałości życia duchowego. Wyraźne, świadome duchowe kierownictwo tylko wtedy ma sens, gdy widzi się w nim jeden z elementów większej całości, środowiska, które jako całość formuje nas i pozwala nam w pełni stać się sobą poprzez podporządkowanie się wartościom chrześcijańskim, które chcemy w życiu realizować.

Specyfikę systematycznego kierownictwa duchowego, jego wagę i wartość (względną i uzależnioną od wielu czynników) możemy prawidłowo ocenić dopiero na tle tej szerszej całości — przede wszystkim, gdy zdamy sobie sprawę ze służebnego charakteru sprawowanego przez człowieka przewodnictwa, z konieczności podporządkowania ludzkiego przewodnictwa kierownictwu Ducha Świętego. Tylko ta perspektywa pozwoli nam uniknąć podwójnego niebezpieczeństwa, które wydaje się być wewnętrznie związane z kierownictwem duchowym. Z jednej strony na ogół spodziewamy się po tym kierownictwie zbyt wiele i wtedy doznajemy nieuniknionego rozczarowania — a z drugiej strony skłonni jesteśmy nie doceniać jego możliwości. Wtedy — jeśli można się tak wyrazić — marnujemy szanse łaski, przechodzimy mimo nich.

Służebna rola duchowego przewodnika — czyli tego kto służy Duchowi Świętemu i człowiekowi, który się mu powierzył — sprowadza się moim zdaniem do następujących elementów: przewodnik duchowy jest 1° milczącym i pełnym szacunku *świadkiem* dzieł Ducha Bożego w życiu bliźniego, drugiego człowieka, który dobrowolnie z całą swobodą i zaufaniem otwiera się przed nim; 2° jest on (lub ona) *krytyczną ludzką instancją* wnikającą w reakcje i interpretacje danego człowieka stanowiące jego odpowiedź na kierownictwo Ducha Świętego: 3° jest on (lub ona) czynnikiem, który ma uświadamiać ukryte i być może nie zauważone wskazania Ducha Świętego. Chodzi tu więc o *pomoc w czystym i autentycznym interpretowaniu zamiarów Bożych* wyrażających się w osobistych

okolicznościach życiowych; 4° w związku z wymienionymi trzema funkcjami przewodnik działa jako bodziec, komentator, zaufany partner dyskusji, ten kto zachęca, dodaje otuchy i upomina.

Przypisujemy więc duchowemu kierownictwu rolę ograniczoną i służebną, ale po ludzku i po chrześcijańsku bardzo ważną, choć podporządkowaną wielu innym, często donioślejszym czynnikom kształtującym nasze życie wewnętrzne. Tym samym określony jest dość jasno zakres działania przewodnika. Podjęte przez niego kierownictwo odbywa się na płaszczyźnie chrześcijańskiego braterstwa i międzyludzkiej wspólnoty, dialogu pełnego zaufania, a dotyczącego *iis quae sunt ad Deum*, a więc teologalnego wymiaru życia aż po jego przejawy doczesne, także wtedy gdy w związku z nimi słowo „Bóg" ani razu nie pada.

Takie określenie właściwych funkcji i charakteru duchowego przewodnictwa prowadzi do wielu wniosków.

1° Duchowe przewodnictwo nie może stać się jakimś alibi, które pozwoliłoby przerzucić na kierownika ciężar osobistej formacji i chrześcijańskiej odpowiedzialności życiowej. Taka postawa byłaby czymś nie do przyjęcia, nawet gdyby kierownik nieopatrznie dał się w tego rodzaju układ wciągnąć. Przewodnictwo ma zawsze polegać na pomocy w tym, by drugi człowiek sam po chrześcijańsku wziął we własne ręce ster swego życia. Ten kto by tej zasady nie przyjął, utwierdzałby ludzi, którzy się doń garną w duchowej niedojrzałości. Tego rodzaju infantylizm „duchowych dzieci" prowadzonych jak na smyczy nazywa się potem pięknie „doskonałym posłuszeństwem kierownikowi". Jak już zaznaczyliśmy, pomiędzy duchowym przewodnikiem a tym, kto się mu powierza, nie zachodzi żadna więź władzy i posłuszeństwa. Abstrahując od całkiem wyjątkowych charyzmatycznych wypadków, uważam, że takie czy inne zobowiązanie do kierowania się decyzją przewodnika tak jakby to był rozkaz przełożonych, w najwyższym stopniu zagraża duchowemu dojrzewaniu. Nie ma co powoływać się tu na fakt, że chodzi o ludzi psychicznie słabych, chwiejnych czy wręcz neurotyków. Tym gorzej — ponieważ kierownik duchowy jako taki nie jest przecież psychologiem-terapeutą, a takie przypadki leżą w kompetencji specjalistów. Natomiast obok specjalisty lekarza czy psychologa także duchowy przewodnik — w sensie teologicznym — ma pewne zadanie do spełnienia wobec tego typu ludzi.

2° Przewodnik duchowy stoi z zewnątrz intymnej relacji między człowiekiem a jego Bogiem, lecz jednocześnie jest w nią głęboko wciągnięty [2]. Wiąże się z tym pewna trudność przewodnictwa. Do-

---

[2] Nie trzeba chyba podkreślać, że okazane mu zaufanie zobowiązuje go do przestrzegania najściślejszej tajemnicy.

tyczy ono mianowicie „życia duchowego" drugiego człowieka. Ale to życie duchowe nie jest czymś leżącym na marginesie życia ludzkiego, nie jest jego nadbudową czy osobnym sektorem. Dlatego też jednostronnie ustawione „ściśle duchowe" kierownictwo może stać się czymś wręcz zabójczym. Nie wolno odrywać kierownictwa od całościowej wizji człowieka — który to fakt bynajmniej nie uwydatnia się należycie w określeniu „kierownictwo duszy". W całości życia ludzkiego przewodnik duchowy ma do czynienia w sposób szczególny z jego teologalnym wymiarem.

Owocność kierownictwa zależy od szczerości, od odsłonięcia swego sumienia. Krótki rys historyczny może rzucić wiele światła na ten problem.

Już pierwsi asceci u początków chrześcijaństwa mieli zwyczaj szukania duchowej pomocy u siebie nawzajem, najchętniej zaś u bardziej doświadczonych współbraci. Bardzo wcześnie obyczaj ten stał się zasadą przede wszystkim dla początkujących. Przewodnictwo duchowe stało się jednym z ważnych środków wiodących do doskonałości. Początkowo to otwieranie sumienia miało charakter dobrowolnej praktyki wobec wybranego przez siebie przewodnika, zwykle świeckiego, który był znany ze swej duchowej doskonałości. Na przełomie tysiąclecia (X i XI wiek), gdy dawna kanoniczna praktyka sakramentu pokuty uległa zmianom, kierownictwo duchowe połączono ze spowiedzią — najpierw głównie w klasztorach. Później przełożony klasztorny stał się zwykłym spowiednikiem swej wspólnoty i stopniowo kierownictwo duchowe przeszło w ręce przełożonych klasztornych. Ignacy Loyola położył nacisk na tej praktyce czyniąc ją prawem w swoim Towarzystwie. Chciał on aby duchowe kierownictwo nadawało kształt całej jego strukturze, a nie tylko służyło duchowemu doskonaleniu się jego członków. Wiele nowoczesnych kongregacji przejęło ten punkt widzenia i tym samym rozszerzyła się praktyka obowiązkowego i regularnego odsłaniania sumienia przed przełożonymi. Oszczędzimy tu czytelnikom relacji o tym, do jakich to prowadziło nadużyć, zwłaszcza w klasztorach żeńskich. Tylko jeden przykład: w pewnych klasztorach przełożona czy też opatka dyktowała zakonnicom co muszą wyznać spowiednikowi. Siostry, które dłużej niż 5 minut się spowiadały, były karane. Pod koniec XVIII wieku Rzym podjął kroki przeciwko tym nadużyciom, a w roku 1890 ukazał się sławny dekret *Quemadmodum*, który po przepracowaniu w 1917 roku wszedł w skład Prawa Kanonicznego. Pod sankcją grzechu śmiertelnego Prawo Kanoniczne zabrania przełożonym wymagać od podwładnych odsłaniania sumienia. Odtąd Kościół godzi się na odsłanianie sumienia tylko wtedy, gdy to wypływa z dobrowolnej ini-

cjatywy osoby. Ze swej strony nowoczesna psychologia doszła do przekonania, że wszelkie ćwiczenia i środki formacji są owocne tylko dla tych, co z własnej inicjatywy sięgają po te pomoce.

Swobodny wybór, dzięki któremu możliwe jest spontaniczne okazanie zaufania, jest więc istotnym warunkiem dobrego duchowego przewodnictwa. Z drugiej zaś strony przewodnictwo nie jest ciągłym bez przerwy trwającym zatrudnieniem. Osobiście sądzę, że chodzi tu raczej o jakieś bycie nad podorędziu, o stałą możliwość i gotowość, z której się dorywczo korzysta. Innymi słowy kierownictwo duchowe istnieje w sposób zależny od pojawiającej się potrzeby. Są okresy, kiedy sprawowane jest bardziej intensywnie — np. u początków życia zakonnego, gdy wybiera się powołanie kapłańskie i przygotowuje do pełnienia go, podczas kryzysów, trudności w wierze itd. W innych okresach kierownictwo może trwać „w uśpieniu", jeśli tylko nie jest to wyrazem ospałości w samym życiu duchowym.

Z doświadczenia wiem, że przewodnictwo tym jest owocniejsze, im bardziej spontanicznie urzeczywistnia się w zwykłej ludzkiej rozmowie, a także im lepiej przewodnik umie słuchać, nie dlatego, że taka jest jego taktyka, lecz z racji swej ogólnej postawy życiowej, harmonizującej z funkcjami, które wyżej przedstawiliśmy jako należące do istoty duchowego przewodnictwa. Tylko ten, kto umie słuchać, będzie też umiał we właściwym czasie wypowiedzieć słowo, którego drugi człowiek potrzebuje. Z biegiem czasu przewodnictwo staje się związkiem wzajemnego zaufania, w którym troska o dobro życia duchowego jest niewyrażonym ale charakterystycznym motywem.

W odróżnieniu od ewentualnego kierownictwa psychologicznego czy terapeutycznego, przewodnictwo duchowe jest zasadniczo teologalne, to znaczy, że chodzi w nim przede wszystkim o ducha wiary, nadziei i miłości, o całkowite oddanie się na służbę Bożą, w ścisłym sensie tego słowa, to jest na wzór Syna człowieczego, Sługi Boga, Jezusa Chrystusa.

Właśnie w kształtowaniu się tego teologalnego nastawienia życiowego duchowa pomoc wydaje mi się być szczególnie potrzebna — ponieważ to, co stanowi samo jądro życia chrześcijańskiego, bynajmniej nie jest czymś oczywistym i czysto ludzkim. Bezpośrednim przedmiotem duchowego przewodnictwa nie są według mnie konkretne praktyczne decyzje lecz samo źródło, natchnienie, z którego wypływają osobiście podejmowane rozstrzygnięcia. Teologalne ukierunkowanie życia przekracza wszelkie naturalne możliwości, ludzką siłę woli i czysto rozumowe pojmowanie. Wszystkie

te czynniki tylko służą temu nastawieniu. Teologalna orientacja życia oznacza bogactwo życia religijnego, w którym idziemy za Chrystusem, za przykładem Jego stosunku do Ojca — stosunku, który dla Jezusa był źródłem całego sposobu reagowania na świat i współludzi.

Potrzebujemy duchowego współdziałania, aby konkretnie nauczyć się wierzyć w Boga i w ludzki świat należący do Boga, aby konkretnie mieć nadzieję dla siebie i dla innych, aby w swym konkretnym środowisku być ludzkim wydaniem zbawczej miłości Chrystusa.

Konsekwencją braku duchowego przewodnictwa będzie nie tyle pozytywna niewiara czy niewierność, co częste grzechy opuszczenia, życie z duchowego kapitału.

Jeśli kierownictwo duchowe jest dziś w pewnym stopniu zdyskredytowane, to właśnie z tej racji, że tak często wyradza się ono w moralizowanie. Reagując przeciw nadużyciom przewodnictwa głosi się czasem kult czystej spontaniczności, tak jakby sztuka życia i sztuka życia wewnętrznego nie były objęte powszechną ludzką koniecznością starannej zaprawy i współpracy tych, o których sądzimy, że posiadają już pewne doświadczenie w danym zakresie. Niewątpliwie istnieli święci, którzy musieli się obywać bez duchowych przewodników. Ale — pomijając już fakt, że i oni znajdowali światło i pouczenie w spotkaniach ludzkich, w których zawierało się pewne „kierownictwo duchowe" — święci ci sami wyznają, że brak przewodnika był jedną z ich najcięższych prób życiowych.

Brak kierownictwa nie zawsze przejawia się w wykolejeniu życia duchowego, czy też w życiu pozbawionym linii i kierunku. Częściej zauważamy, że w pewnym momencie życie to jakby zatrzymuje się, czy też przybiera akcenty, których nie całkiem chrześcijański charakter może zostać uchwycony tylko w dialogu z innymi. Człowiek nie idzie sam do Boga. Przeciwnie — dokonuje on tego wraz ze swymi współ-ludźmi, w braterskiej wspólnocie. W tym sensie żadne chrześcijańskie życie nie może się obyć bez „duchowego" dialogu z drugim człowiekiem.

Przewodnik duchowy będzie musiał służyć pomocą w rozeznawaniu i rozdzielaniu nieświadomych motywów (które nierzadko kształtują lub współkształtują całe postępowanie człowieka) od motywacji świadomej, którą często naiwnie uważamy za decydujący czynnik naszego zachowania, wszystko do niej sprowadzając. Świadomie uprawiane i rozwijane życie wewnętrzne — tak jak to ma miejsce w seminariach i klasztorach — mimo najlepszych intencji i zamiarów narażone jest na niebezpieczeństwo nieautentyczności: wystarczy spostrzeżenie, że „inni idą szybciej

naprzód"... Ale przewodnik duchowy musi ustawicznie zdawać sobie sprawę, że sam przez się nie jest psychologiem czy terapeutą. Powinien posiadać pewną orientację w zakresie nowoczesnej psychologii — ale zarazem pamiętać, że grzebanie w cudzej duszy i wkraczanie w nią z butami bynajmniej mu nie przystoi i często słusznie bywa brane za złe.

Znajomość psychologii potrzebna jest przewodnikowi przede wszystkim dla zrozumienia samego siebie, aby wiedział, że choćby mimowolnie wciąż dokonuje projekcji swych własnych upodobań, niezrównoważenia i napięć na życie bliźniego, któremu służy za przewodnika. A przecież kierownicy duchowi powinni wnosić w życie swych braci uspokojenie, duchową pogodę — nie iluzoryczne poczucie bezpieczeństwa, lecz wewnętrzny pokój właściwy ludziom o głębokim życiu teologalnym. Powinni też zdawać sobie sprawę, że każdy współwierzący jest też zarazem „inaczej wierzącym" i „inaczej myślącym". Słusznie powiedział św. Franciszek Salezy: „Nie pragnij być czym innym niż jesteś — chciej zawsze bardzo dobrze być tym czym jesteś" [3].

Właśnie w tym trzymaniu się własnej linii ludzie potrzebują pomocy — a tymczasem niektórzy kierownicy usiłują „stworzyć szkołę", często ze szkodą tych, co powierzają się ich pieczy. Działalność duchowego kierownika jest oddaniem się do dyspozycji, służeniem pomocą bliźnim, aby mogli otworzyć się ku Bożemu kierownictwu i usunąć przeszkody stojące na drodze łaski. Można by powiedzieć, że funkcja przewodnika jest analogiczna do tej, jaką anioł Rafael spełnił w życiu Tobiasza; strzegł go on w drodze a potem zniknął z jego życia. Była to funkcja epizodyczna. „To oświadczamy wam przeto: czy sadzimy czy podlewamy, nie my dokazujemy czegoś przemawiając, lecz ten kto daje wzrost, Bóg, jego namaszczenie, które nas o wszystkim poucza" [4].

Lecz nade wszystko jest ważne, by kapłani, którzy podejmują duchowe przewodnictwo, nie łamali i nie pomijali już istniejących w życiu ludzi naturalnych struktur i relacji. Zwłaszcza gdy chodzi o małżonków, nie wolno kapłanowi tracić z oczu prawdy, że mąż dla żony, a żona dla męża są pierwszymi naturalnymi pomocnikami w życiu wewnętrznym. Kapłan nie powinien nigdy wkraczać w rolę jednego z partnerów jako jego substytut czy namiastka. Dobro małżeństwa ma pierwszeństwo przed kapłańskim kierownictwem. Niedostateczne poszanowanie tych relacji może stać się przyczyną, że kierownictwo duchowe w stosunku do jednego z partnerów wprowadzi rozdźwięk i oddali od siebie małżonków.

---

[3] Wyd. d'Annecy, cz. 13, s. 291.

[4] Św. Augustyn, *In 1 Epist. ad Joh.*, III, 13: PL 35, Kol. 2005.

Choć kierownictwo dusz można nazwać charyzmatem i choć zakłada ono żywe religijne doświadczenie u tego, kto je sprawuje — jednak świętość nie wystarcza, aby je dobrze pełnić. Zarówno Teresa z Avili jak Tomasz z Akwinu od świętych bez kwalifikacji woleli kierowników, którzy odznaczali się ludzką wyrozumiałością, roztropnością i zdolnością przewidywania, choć z czysto religijnego punktu widzenia byli bardziej przeciętni. „W tych sprawach lepsza jest umiejętność bez pobożności niż pobożność bez umiejętności" — mówiła św. Teresa.

W związku z tym mówi się — słusznie — o specjalnej łasce stanu, jaką posiada kierownik. Lecz i to trzeba właściwie ocenić z teologicznego punktu widzenia. Łaska stanu jest w tej czy innej formie łaską sakramentalną, która obejmuje nas w Kościele, jest nam dana dla naszego własnego życia chrześcijańskiego i dla życia innych. Zasadniczo jest to sama łaska uświęcająca, w tym wypadku przejawiająca się jako szczególna wrażliwość, na którą życie w zjednoczeniu z Bogiem pozwala nam zdobyć się w naszych spotkaniach z bliźnimi. Podstawą łaski stanu, jej niejako podłożem jest więc osobista świętość. Osobiste życie wewnętrzne jest fundamentalną „łaską stanu". Gdy chodzi o duchowe przewodnictwo oznacza to, że przewodnik współ-wierzy, współ-żywi nadzieję i współ-miłuje z tym, kto się mu powierzył; a z tym wszystkim wiąże się rozkwit Daru Rady (*donum Consilii*). Czasem może się to stać prawdziwym charyzmatem. Ale polegać na „łasce stanu" i asystencji boskiej, gdy zaniedbujemy własne życie wewnętrzne — to sprawa raczej ryzykowna. Bóg może wprawdzie czynić cuda dobrze się posługując złymi narzędziami, ale z drugiej strony działanie łaski korzysta z ludzkich punktów zaczepienia. Mogą one być różnej natury i bywają zadziwiające z czysto ludzkiego punktu widzenia. Lecz przewodnik duchowy może też być przyczyną, dla której Bóg czasem mija się niejako z ludźmi. Niewątpliwie także błędy kierowników podporządkowane są boskiemu przewodnictwu, ale to przewodnictwo nie zwalnia kierownika ani od odpowiedzialności ani od ewentualnej winy.

Możemy powiedzieć, że wspomożenie Boże i łaska, przewodnictwo samego Boga staje się historyczną rzeczywistością poprzez splot zewnętrznych okoliczności, w naszym wypadku także dzięki duchowemu przewodnictwu, sprawowanemu przez człowieka. *Dzieje Apostolskie* dostarczają celnego przykładu: w Filippach Paweł przemawiał do sporej grupy ludzi, wśród których była pewna kobieta imieniem Lidia. *Dzieje* mówią o niej, „Pan otworzył jej serce, tak że uważnie słuchała słów Pawła" (Dz 16, 14). Każdy przewodnik duchowy miał kiedyś okazję przekonać się, że jego słowa nieraz głębiej są rozumiane niż on sam je pojmuje. To są

chwile, gdy doświadczamy, że nasze kierownictwo ma wartość tylko instrumentalną, że na wyższym poziomie działa sam Duch Święty przejmując ster z naszych rąk — nawet nasza niezręczność może być wchłonięta w dynamikę Ducha. Duchowe przewodnictwo zdaje się funkcjonować w sposób czysto naturalny, struktury, jakie tu wchodzą w grę, są również całkowicie naturalne. A jednak wszystko to jest doczesną formą przejawiania się Ducha zstępującego na swoich, na dzieci Boże. Są też ludzie, którzy działają jako przewodnicy duchowi dla innych przez samą swoją obecność, jakby mimo woli, nie mówiąc ani słowa o Bogu czy Jego łasce. Ich życie, ich pojawienie się w naszym życiu jest nie narzucającym się cichym świadectwem Boga, instancją krytyczną, źródłem światła i uspokojenia — a przecież właśnie te trzy funkcje uznaliśmy za istotne dla duchowego przewodnictwa.

Problem uczuciowych więzów, które mogą zaistnieć w związku z duchowym przewodnictwem, trzeba by rozpatrzyć w osobnym studium z czysto psychologicznego punktu widzenia. Więzi takie psychologicznie biorąc należą do samej natury przewodnictwa. Przede wszystkim sam przewodnik odpowiedzialny jest za to, aby to uczuciowe ciepło pozostało raczej ogólną atmosferą tworzącą sprzyjające warunki dla duchowej współpracy, a nie stało się celem, czy też trwałym i wyłącznym uczuciowym zakorzenieniem dla jednej z osób — bo wtedy zagrożony byłby religijny sens przewodnictwa. Często bywa ono wtedy tylko kamuflażem, niepotrzebnie przedłuża się w nieskończoność i prowadzi do jakiegoś zacieśnienia. Dla żyjących w celibacie kierowników duchowych może to stanowić nieświadomą kompensację, za którą drogo muszą płacić ci, co się im powierzyli. Jest faktem, że duchowe kierownictwo jest jednym z najbardziej wyczerpujących i ciężkich obowiązków apostolskich — a jednak wielu księży najchętniej oddaje się tej właśnie formie apostolstwa. Dziwny to jest głód rzeczy trudnych i uciążliwych... Nie przeczę, że przewodnictwo jest piękną i niezwykle fascynującą formą apostolstwa. Jest nią ono z całą pewnością — bo w nim właśnie kryją się największe szanse braterskiej wspólnoty, głębokiego międzyludzkiego kontaktu i współdziałania. Tu jest się człowiekiem dla innych i to w tym co dotyczy najbardziej podstawowych problemów i orientacji życiowych. Obok twardych wymagań, które to apostolstwo nam stawia, jest ono także źródłem wielkiego ludzkiego i chrześcijańskiego zadowolenia. Byłoby naprawdę nie po chrześcijańsku chcieć przy pomocy psychologicznych narzędzi tak analizować wnętrze duchowych przewodników, by znajdować tam tylko same kompensacje, paternalizm i stłumione uczucia. Lecz oni sami powinni zachować

pewną czujność, często przeprowadzać refleksję nad tym, czy duchowe przewodnictwo, które sprawują, jest w danym wypadku bezinteresowną służbą.

Kapłani nie mają prawa tak dać się pochłonąć materialnym i organizacyjnym dziełom apostolatu, by to ich doprowadziło do zaniechania duchowego przewodnictwa wobec wiernych. Nie powinni dawać im odczuć, że na tego rodzaju kontakty brak im czasu, ani zbywać ich kilkoma pobożnymi banałami. Każdy człowiek, który zwraca się do kapłana, powinien rzeczywiście odnieść wrażenie, że ten cały mu się oddaje. Nawet gdy chodzi o tzw. „dusze pobożne", które sądzą, że każde mikroskopijne drgnienie ich cnoty zasługuje na przedłożenie kierownikowi — i w tym wypadku, przywołując takie osoby do rozsądku, kapłan nie powinien dawać do poznania, że z nudy się przed nimi opędza. Jego obowiązkiem jest jasno wytłumaczyć, że takie duchowe przeżuwanie jest w życiu wewnętrznym niewskazane, wręcz szkodzi zdrowiu, także zdrowiu ciała.

*

W Jeruzalem znajduje się sadzawka owcza zwana po hebrajsku Betesda, zaopatrzona w pięć krużganków — mówi św. Jan — wśród nich leżało mnóstwo chorych. Kiedy Jezus przechodził koło niej, spostrzegł człowieka, który już od wielu lat cierpiał na swoją chorobę. Jezus zapytał go „czy chcesz stać się zdrowym?" Wtedy człowiek ten odpowiedział „Panie, nie mam człowieka, który by mnie wprowadził do sadzawki, kiedy woda doznaje poruszenia..." (J 5, 2—9).

Hominem non habeo... To byłaby chyba najsmutniejsza skarga chrześcijan, skarga uderzająca przede wszystkim w kapłanów, w których wierni nie znajdują duchowych przewodników.

Słusznie tak dziś podnoszone i akcentowane chrześcijańskie braterstwo i wspólnota może w duchowym przewodnictwie znaleźć jedną z najpiękniejszych form wyrazu — *in iis quae sunt ad Deum,* w sprawach spotkania między Bogiem a człowiekiem. Będzie to braterstwo, współczłowieczeństwo tak głębokie, że tylko w teologalnym wymiarze życia znajdzie ono swoje całkowite wypełnienie.

Edward Schillebeeckx
tłum. H. Bortnowska

GERRIT DE VET

KOŚCIÓŁ, KTÓRY ZAPRASZA

Posłannictwo Chrystusowe przychodzi do człowieka jako zaproszenie. Chrystus zaprasza nas a nie przymusza... W Ewangelii znajdujemy liczne tego przykłady. Nie jeden raz Chrystus wyjaśnia i przypomina swym współbraciom, że przyszedł po to, by wszystkich zaprosić do życia wewnątrz tajemnicy boskiej dobroci. Wystarczy tu wspomnieć Jego spotkania z celnikiem Zacheuszem i z Samarytanką, która miała pięciu mężów, a jej obecny partner nie był jej mężem... Pan zaś zaprosił ją, aby weszła do Jego Królestwa, w którym da jej wody żywej.

Bezwarunkowa a zarazem twórcza dobroć Boga stanowi naglące zaproszenie dla ludzkości. Tym usilniejsze jest to zaproszenie, im wyraźniej właśnie dobroć występuje w nim na pierwszy plan. Jeśli zaproszenie i dobroć można uznać za kwintesencję posłannictwa Chrystusa — to ten istotny, podstawowy element powinniśmy odnajdywać w Kościele — także Kościele dzisiejszym. Tymczasem niejednokrotnie odnosimy raczej wrażenie, że Kościół nie tyle zaprasza i prowadzi ludzi do Chrystusa, co trudni się ustanawianiem reguł i przepisów, rozbudowuje swe struktury, narzuca coś ludzkości, zabija lub ogranicza spontaniczność, wszystko usiłując wcisnąć w stworzone przez siebie ramy. Odpowiedź, jakiej Kościół się od nas domaga — lub której w naszym imieniu

---

GERRIT DE VET, biskup Bredy, członek rzymskiego Sekretariatu dla spraw niechrześcijan, jeden z wybitnych inicjatorów i organizatorów obecnego Soboru duszpasterskiego Holenderskiej Prowincji Kościelnej, zmarł nagle w drugi dzień Wielkanocy 1967. W chwili śmierci miał zaledwie 49 lat, od lat 5 był biskupem (z nominacji Jana XXIII). W tym krótkim czasie zdążył położyć podwaliny zespołowej, bardziej kolegialnej organizacji pracy w swej diecezji. Jego listy pasterskie szerokim echem odbijały się w całym kraju, podobnie jak i ostatnie konferencje wygłoszone w Antwerpii i w Louvain. Zapytany, jak biskupi holenderscy zamierzają uśmierzyć religijny niepokój panujący obecnie w ich kraju, Biskup de Vet odpowiedział wtedy z naciskiem, iż niepokój ten uważa za zjawisko pozytywne, które należy jeszcze pogłębić, aby przyniosło właściwe owoce.

Wielką zasługą Gerrita de Vet jest założenie i rozbudowa znakomitego Instytutu Duszpasterskiego Holenderskiej Prowincji Kościelnej (PINK). Niemal od początku swej pracy kapłańskiej był on pionierem społecznego i politycznego otwarcia katolicyzmu holenderskiego, czynnym zwłaszcza w kołach inteligencji, managerów przemysłu, i działaczy związkowych.

Artykuł który publikujemy ukazał się w czasopiśmie diecezjalnym „Onder weg" (W drodze) w dniu 25 marca 1967.

udziela — nie wydaje się być odpowiedzią na zaproszenie. Nie tak ją widzimy i przeżywamy na codzień. A przecież właśnie w konkretnych dzisiejszych okolicznościach mamy na zaproszenie Chrystusa odpowiedzieć. Tylko zaproszenie docierające do nas może być do tego bodźcem.

Zaproszenie, Kościół zaproszenia, czy też duszpasterstwo zapraszające — wszystko to nie pociąga za sobą jakiejś dowolności, postępowania wedle swego widzimisię. W końcu musimy iść tymi drogami, na których naśladowanie Chrystusa jest rzeczywiście możliwe. Ale drogi te muszą być przez Niego ukształtowane i natchnione, nie zaś być tylko narzędziami realizacji jakiegoś jednego modelu życia chrześcijańskiego i kościelnego, modelu skonstruowanego przez danego duszpasterza czy daną grupę społeczną.

Nasze wzajemne stosunki, nasz stosunek do współ-ludzi i współ-wierzących musi być taki, aby za naszą pomocą ludzie mogli dojść do autentycznej postawy wiary. Także i tu Chrystus jest dla nas przykładem. Dobroć i zaproszenie to nie jest jakaś strategia, czy od zewnątrz przyjęta metoda postępowania, pod którą kryje się coś innego.

*

Kościół chce być obecnością Boga na ziemi. Bóg żywy jest obecny w Kościele jako Bóg, którego nie można zamknąć w żadnej definicji.

Kościół, właśnie jako Jego Kościół jest instytucją, która musi walczyć z tym, co czysto instytucjonalne, z tym co pretenduje do tego, by zająć miejsce Boga lub być jego przedstawicielem. Jeśli rewolucja oznacza właśnie sprzeciw wobec tego, co ograniczone a co zarazem pretenduje do roli absolutu, to Kościół jest nieustającą rewolucją. Bo ostatecznym zadaniem Kościoła jest dać chwałę Bogu i odkupić człowieka poprzez to, że go wciąż od nowa wyprowadza z każdej określonej, definitywnej, zamkniętej pozycji, aby skapitulował przed Bogiem.

Wszystko to prowadzi do wniosku, że Kościół nie powinien tworzyć żadnych instytucjonalnych struktur dla nich samych. Można powiedzieć, że Kościołowi nie wolno nic czynić wyłącznie ze względu na struktury, ponieważ w takim wypadku struktury i instytucje zajęłyby miejsce Jedynego, któremu Kościół ma służyć, zajęłyby miejsce Boga.

Kościół musi ustawicznie walczyć z tym co instytucjonalne, co człowiek pragnie kształtować według gotowego przyjętego wzoru, co zagłusza twórczość i spontaniczność ludzkiego działania. Ze względu na swego Pana Kościół musi być w stałym konflikcie

z taką instytucjonalnością. Musi z nią bez przerwy walczyć, ponieważ ma zawsze troszczyć się o to, aby był jak najjaśniejszym obrazem Chrystusa na tym świecie — obrazem jak najmniej zniekształconym, dostępnym prawidłowemu zrozumieniu. Powiedziałbym, że najwłaściwszą ofiarą, jaką Kościół może składać, byłaby nieraz rezygnacja z tej czy innej ziemskiej pewności wiążącej się z dobrze rozwiniętą instytucją, z zamknięciem wspólnoty w ściśle określonych strukturach. Nie wydaje mi się, aby to było sprzeczne z czystym i prawidłowym pojęciem o tym, czym Kościół Chrystusa ma być na tym świecie.

Oczywiście Kościół sam jest instytucją i to instytucją, której chciał Chrystus. A więc nie pragnę ani likwidować ani relatywizować wszelkiej formy życia instytucjonalnego w Kościele. Chcę tylko podkreślić, że Kościół-Instytucja, którego chciał Chrystus, musi wciąż walczyć z taką postacią instytucjonalności, z takim poświęcaniem ludzkiego szczęścia, które nie całkiem godzą się ze zbawczym posłannictwem Kościoła: chodzi tu na przykład o często zbyt sztywne i kategoryczne narzucanie ustanowionych przez Kościół praw i przepisów. Tu mamy punkt wyjścia zarówno dla dalszej refleksji jak i dla działania.

Wielką zasługą II Soboru Watykańskiego była próba przełamania tej sztywności, próba rozszerzenia miejsca, jakie przysługuje wolności dzieci Bożych. W *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* i w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* jasno zaznacza się tendencja, aby tę przestrzeń i wolność wiernym przyznać. Oczywiście Sobór posunął też naprzód proces tworzenia nowych instytucji w Kościele, żeby wspomnieć chociażby o różnych posoborowych komisjach i o planie stworzenia nowych organów kurialnych. To było potrzebne — pomyślmy na przykład o sekretariatach dla spraw jedności, niechrześcijan i niewierzących. Niemniej najważniejsze jest to, że wzięty jako całość Sobór walczył o *aggiornamento*, o odnowę przystosowaną do dzisiejszego świata. Ta zaś odnowa może wypracować swój kształt tylko w nowej przestrzeni, której Kościół zechce wiernym udzielić.

*

Holenderski Sobór duszpasterski jako narada całego Kościoła w naszym kraju — ma właśnie przeprowadzić refleksję, studiować, dyskutować wspólnie nad tym, w jaki sposób człowiek wierzący ma dzisiaj być chrześcijaninem w obrębie swojej epoki. Chodzi więc o to miejsce i przestrzeń, która powinna mu przysługiwać w Kościele, oraz o zadania jakie korzystając z niej ma wypełniać w Kościele i w świecie. (...)

Zaznaczyliśmy tylko co, że zaproszenie nie oznacza całkowitej dowolności: nie można z nim zrobić wszystkiego, co by się zechciało. Lecz z drugiej strony trzeba powiedzieć, że człowiek powinien mieć szansę chcieć i móc przyjąć zaproszenie w wolności. Odpowiedź na zaproszenie Pana może ucierpieć na skutek hamulców i ograniczeń nałożonych na ludzką wolność. Często własna niedoskonałość powstrzymuje człowieka od udzielania najwłaściwszej odpowiedzi. W tej doskonałości *de facto* zawiera się też jakieś ograniczenie wolności.

Wolność, którą musimy przyznać innym ludziom oznacza między innymi i to także, że jako chrześcijanie, jako wierni świeccy i jako duszpasterze w Kościele musimy pogodzić się z tym, że inni myślą inaczej niż my. Także wtedy, gdy ma to miejsce wewnątrz Kościoła.

Wolność, o którą bardzo często dziś chodzi, to margines wyboru pomiędzy zajęciem stanowiska zwykle zwanego postępowym a trwaniem na pozycji konserwatywnej. Rzecz idzie o to, czy dążymy do pełnego napięcia otwartego życia chrześcijańskiego, czy też nastawieni jesteśmy zachowawczo, szukamy przede wszystkim spokoju i oczywistych pewności, jakich dostarcza konwencjonalnie pojmowane chrześcijaństwo.

W praktyce trudności wiążą się głównie z faktem, iż w dynamicznym rozwoju dzisiejszego Kościoła funkcjonują różne wywodzące się z historii obrazy i koncepcje Kościoła, z którymi się stykamy i które musimy tolerować, względnie rozwijać i iść z nimi naprzód.

Przekazywanie posłannictwa Pana, posłannictwa będącego właśnie zaproszeniem stawia nas wobec wielu praktycznych wymagań. Kościół, który z a p r a s z a — to Kościół, który się nie narzuca i zachowuje wielką delikatność w stosunku do ludzi. Zadowala się tymi, którzy doń przychodzą — w tym sensie, że z otwartymi ramionami przyjmuje każdego człowieka, który szuka Boga. Przyjmuje tego człowieka j a k o K o ś c i ó ł: to znaczy przekazując mu swe posłannictwo, głosząc mu Dobrą Nowinę, przyjmując Słowem i Sakramentem. Kościół, który zaprasza, przyjmuje człowieka, takiego jakim on jest w chwili gdy przychodzi, choćby — wedle klasycznego modelu — człowiek ten był przez ten sam Kościół „wykluczony".

Kościół, który zaprasza — to znaczy Kościół, któremu widocznie bardzo zależy na grzeszniku, tym grzeszniku, którego — i tu występuje znamienne napięcie — jako instytucja być może potępia.

Kościół, który zaprasza będzie musiał na nowo określić swoją postawę na przykład wobec ludzi, którzy chcą zawrzeć mieszane małżeństwo, przy czym strona niekatolicka stoi na stanowisku, że nie może się zgodzić na żadne koncesje na rzecz Kościoła kato-

lickiego; w stosunku do ludzi dobrej woli, którzy w powtórnym małżeństwie, a więc po rozwodzie, odkrywają po raz pierwszy lub odkrywają na nowo prawdziwą wspólnotę małżeńską.

Kościół Zaproszenia cechuje przede wszystkim szacunek dla człowieka, dla każdego człowieka, w każdej sytuacji. Ten właśnie szacunek, konkretyzujący się w zaproszeniu, powinien wyraźniej i skuteczniej wpływać na nasze duszpasterstwo, obyczaje i pojęcia kościelne.

Kościół Zaproszenia będzie przede wszystkim dobry. Ta jego dobroć może być interpretowana jako kompromis i przejaw słabości, zarówno przez tych, co stoją na zewnątrz, jak i przez niektórych chrześcijan. A jednak duszpasterstwo Kościoła, który zaprasza, musi być i będzie duszpasterstwem dobroci. Taka była przecież postawa samego Chrystusa. Najgłębszą postawą Dobrego Pasterza jest dobroć, a nie troska o władzę czy o prestiż społeczny: „Syn człowieczy przyszedł aby służyć, a nie żeby mu służono" (Mt 20, 28). Jezus wyraźnie odrzucił pokusę starania się o władzę i wpływy (Mt 4, 1—11), ostro upomniał uczniów, gdy chcieli wezwać ognia z nieba na Samarytan, którzy nie udzielili Jezusowi gościny (Łk 9, 54—55). W postawie Jezusa nie ma ani cienia narzucania się — wszystko jest szacunkiem dla człowieka, cierpliwością, dobrocią, zaproszeniem.

Podstawowy szacunek dla człowieka obowiązuje nas także wtedy, gdy ten człowiek w swoim postępowaniu nie stosuje się do pojęć, które dla nas są święte. Musimy służyć temu, na czym *de facto* polega szczęście naszych bliźnich i ich wspólnot. Chodzi o pełne ludzkie szczęście — które dla uczniów Chrystusa ma aspekt wieczności lecz zarazem i wymiar ziemski. Nie ma sensu i byłoby nieuczciwie zacierać perspektywę wieczności w dialogu z bliźnim. Lecz nie należy też przybierać pozorów, że nie bierzemy poważnie ziemskiego szczęścia w całej jego rozciągłości. A przede wszystkim stając wobec ludzkiej potrzeby czy krzywdy nie wolno powoływać się na wieczność, tak jak byśmy tę potrzebę usiłowali zagadać zamiast jej zaradzić.

Chęć służenia ludzkiemu szczęściu przejawia się w dobroci. Człowiek dążący do swego szczęścia, także ten, kto próbuje je znaleźć czy wypracować na drogach, które nie są naszymi — które w naszych oczach nie są drogami Chrystusowymi — także ten człowiek powinien nas spotkać jako życzliwych mu, jako tych, co gotowi są mu służyć. Być jego towarzyszami teraz i na zawsze.

Oczywiście taka postawa może w nas wywołać poczucie bezsilności. Tę bezsilność najdotkliwiej odczują ci, co zawodowo oddają się na służbę innych, jak na przykład duszpasterze. Realna, prawdziwa praca miłości wymaga odwagi.

KONSEKWENCJE

Kościół Zaproszenia musimy reprezentować będąc członkami naszego własnego Kościoła — takiego, jakim on w rzeczywistości jest. Mamy to czynić w Kościele pełnym ludzkiej niewystarczalności ustawicznie zaciemnianym poprzez ludzkie postępowanie, także postępowanie niewłaściwe i złe. W Kościele, który nazywamy naszą Matką, który jest nam drogi.

Kościół faktyczny, Kościół rzeczywisty nie może być tylko tłem naszego działania. Oto co mam na myśli: Musimy się strzec takiego pojmowania charyzmatów i charyzmatycznych ruchów w Kościele, które przypisywałoby je Kościołowi jako instytucji, w oderwaniu od rzeczywistego Kościoła, tak jakby mogły się one rozwijać poza nim.

Mamy czynić obecnym zaproszenie Chrystusowe, Jego dobroć i Jego cierpliwość — i ma się to dokonywać wewnątrz konkretnego Kościoła. A więc możemy powiedzieć na przykład, że pewne struktury Kościoła muszą ulec zmianie, często musi w ogóle zmienić się cała mentalność. Przekonamy się oczywiście, że to jest trudne i nie następuje szybko. Bardzo to znamienne zjawisko w historii Kościoła i duszpasterstwa, że tempo Boga i tempo ludzkie tak są różne. Bóg nas jakgdyby wyprzedza, gdy jesteśmy pełni wahań — a ociąga się z pomocą, gdy pełni energii wyrywamy się naprzód.

Wszyscy musimy dążyć do Kościoła Zaproszenia poprzez całkowite i w pełni wspólnotowe wszczepienie i zaangażowanie w Kościół Chrystusa i w Kościół lokalny, w którym *de facto* żyjemy. Mam tu na myśli diecezję, do której należymy.

*

Punkt wyjścia, jaki obraliśmy — Kościół jako Zaproszenie — stawia nas wobec wielu postulatów, także w zakresie duszpasterstwa. (...) Zmiana postawy będzie być może wymagała, abyśmy pozwolili ludziom wciąż od nowa stawać wobec wyboru, wobec decyzji, ażeby oni sami świadomie opowiadali się za Sakramentem, za Kościołem. Całe nasze dotychczasowe duszpasterstwo nastawione jest na to, by wszystkie dzieci w naszej parafii były ochrzczone i bierzmowane... W przyszłości być może więcej trzeba będzie pozostawić osobistemu wyborowi poszczególnych ludzi. Każdy z nich — korzystając z dobrego przewodnictwa Kościoła — powinien mieć okazję dokonać rzeczywistego wyboru. Zapewne nasze duszpasterstwo znajdzie się wyraźnie w poszukiwaniu środka ciężkości — w przeciwieństwie do obecnego stanu rzeczy, kiedy ma ono charak-

ter wyraźnie odśrodkowy — z plebanią jako centrum. Przygotowaniu duszpasterzy przyszłości służą dobrze już u nas w Holandii zorganizowane ośrodki i zespoły duszpasterskie. Duszpasterstwo przyszłości będzie wymagało dość daleko posuniętej specjalizacji. Jednocześnie działalność apostolska będzie się odbywać z większym poszanowaniem świata — mniej będzie nastawiona na opanowanie — w sensie technicznym — tego świata.

Kościół, który zaprasza, chce oczywiście, aby jego zaproszenie dotarło wszędzie, głosi je całemu światu. Ale zarazem jest pełen uszanowania i gotowości służenia.

Gerrit de Vet
Biskup Bredy (Holandia)
tłum. H. Bortnowska

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

SPOTKANIA

O SYTUACJI W POZAKATOLICKIM CHRZEŚCIJAŃSTWIE

Wiele miejsca w prasie chrześcijańskiej poświęca się ostatnio problematyce, jaka będzie dyskutowana na czwartym w dziejach Rady Kościołów Zgromadzeniu Generalnym, mającym się odbyć w Uppsali, w r. 1968. Tekst poniższy stanowi jej bardzo jasny przegląd a zarazem zarys obecnej sytuacji i kierunków myślenia w środowiskach Rady. Autorem jego jest dyrektor Wydziału Studiów Ś. R. K., V. E. W. Hayward. *)

Każde ze zgromadzeń Światowej Rady Kościołów ma swe specjalne cechy charakterystyczne. Gdyby — niech Bóg broni — miał nadejść kiedyś dzień, gdy trudno by było odróżnić jedno zgromadzenie od drugiego, wskazywałoby to na tragiczne zjawisko, że Rada przestała być „ruchem", a zdegenerowała się w instytucję biurokratyczną. Osobiście scharakteryzowałbym Zgromadzenie w Amsterdamie, w roku 1948, jako pasjonujące i kruche: czuło się, że chwile są historyczne, lecz była to dopiero historia w trakcie tworzenia się. W Evanston, w r. 1954, panowało już krzepiące wrażenie faktów dokonanych i ustalonych. Było oczywiste, że Kościoły uważają się już za członków trwałego stowarzyszenia. Zgromadzenie to było jednak uciążliwe z powodu ogromnej ilości przemówień i przeredagowywania dokumentów. W Evanston akceptowano już „młodszą generację" przedstawicieli Kościołów i zaczęto traktować ich jak równych, a nie z pobłażliwą wyższością. Zdecydowano się także na konfrontację, już bez złagodzeń i retuszów, z różnicami teologicznymi i regionalnymi jakie dzieliły obecnych. Osiągnięto w ten sposób taki rodzaj konsolidacji, który nie lęka się już kontrowersji. Cechą charakterystyczną Zgromadzenia w New Delhi, w r. 1961, było poszerzenie się składu Rady. Nastąpiła integracja z Radą Misji, przybyło wiele dużych Kościołów prawosławnych, powiększyła się wydatnie delegacja Afryki, i wstąpiły do Rady pierwsze kościoły Pentekotystów.

---

*) „The Ecumenical Review" Nr 1 1967.

Po raz pierwszy spotykano się poza półkulą zachodnią, i uczestnicy Zgromadzenia mieli sposobność zetknąć się wprost z rzeczywistością religijną i gospodarczą krajów będących ojczyznami najmłodszych Kościołów.

Czym wyróżni się Zgromadzenie, które nastąpi w Uppsali w lipcu 1968? Będzie można to określić dopiero retrospektywnie. Teraz są tylko plany i są nadzieje. Czwarte Zgromadzenie będzie prawdopodobnie o wiele bardziej zorientowane na świat niż poprzednie. Będzie musiało przeprowadzić uczciwą konfrontację z całkowicie nowymi sytuacjami jakie tworzy dziś, z jednej strony, technika, a z drugiej rosnąca przepaść między narodami bogatymi a biednymi. W dziedzinie duchowej, trzeba będzie przyjąć także do wiadomości zakwestionowanie wiary religijnej, które jest typowe dla zlaicyzowanego człowieka, a jednocześnie zastanowić się głębiej nad bardzo znamiennym zjawiskiem, jakim jest wzrost świadomej ludzkiej solidarności. Zwrot ku światu powinien stać się dla chrześcijan bodźcem do odświeżenia praktyki oraz pojmowania wiary, skoro prawdziwie biblijne wezwanie do „nawrócenia" żąda również zaangażowania w to, czego Bóg dokonuje w historii. Zaangażowania, które jest zbiorowe i osobiste zarazem i które jest przejawem pełnego nadziei posłuszeństwa.

Zgromadzenie w Uppsali będzie wreszcie pierwszym, które będzie mogło mieć jakiś pełny, globalny ogląd problemów jedności Kościoła. Brak tej jedności, w dzisiejszym świecie, jest coraz szkodliwszy. Od czasów New Delhi jednakże poczyniono wielkie postępy. W Uppsali będą obecni przedstawiciele wszystkich wielkich tradycji chrześcijańskich, będzie więc można spojrzeć na stare spory w nowym już świetle. Dzięki dalszej precyzji natury ekumenizmu w rozumieniu Rady Kościołów, uda się może otworzyć jakieś nowe drzwi. Można wreszcie wyrazić nadzieję, że czwarte Zgromadzenie będzie się także odznaczało stosowaniem bardziej nowoczesnych technik prezentowania tematów i obradowania. Poczyni się w każdym razie próby w tym kierunku, choć jest to zwykle łatwiejsze do planowania niż do wykonania w praktyce.

„Odkrycie na powrót świata" przez Kościół jest faktem dnia, nowym i pasjonującym, i nie może się to nie odbić na obradach w Uppsali. Kościoły nasze cechował już nazbyt długo introwertyzm w teologii i w życiu. Chrześcijanie mieli wrażenie (i przekazywali je na zewnątrz), że dla Boga ważne jest naprawdę tylko to co się dzieje w Kościele. Ponieważ ludzie poza Kościołem byli w najlepszym razie jego potencjalnymi członkami, a w najgorszym rzeszą „zgubionych", ich cele i ich troski nie miały jak się zdawało żadnego znaczenia dla zamierzeń Boga, a więc także dla Kościoła. Mimo to zresztą, do niedawna, zadziwiająco mało teologów (chwalebnym wyjątkiem był Karl Barth) zajmowało się poważniej zasadniczym zadaniem misyjnym. Ostatnio jednak przypomina nąm się wciąż, że Kościół jest częścią świata (choć jest to część

dająca się ze świata wyróżnić) i że jego egzystencja jest „pro-egzystencją". Bóg mówi do Kościoła poprzez świat, tak jak mówi do świata poprzez Kościół. Zmiana ta nie nastąpiła po prostu dlatego, że Kościoły uświadomiły sobie lepiej, iż są mniejszościami w niechrześcijańskim świecie, ani dlatego że osiągnięcia nauki i techniki napełniły świeckich ludzi taką pewnością siebie, ani też wreszcie dlatego że socjologowie i historycy wykazali, w jak wielkiej mierze życie Kościoła jest faktycznie terenem penetracji świata. Owa zmiana stanowi także autentyczny owoc odnowy w teologicznym pojmowaniu przez Kościół swojej roli i roli świata w uniwersalnym planie boskim. Choć to może wydać się komuś paradoksalne, właśnie Kościół prawosławny ma prawo stwierdzić dziś, że traktował przez cały czas, przez wszystkie wieki, świat z należną powagą, chociaż pod względem konkretnych weń zaangażowań ma niewiele więcej (czy mniej?) osiągnięć niż inne Kościoły. W liturgii prawosławnej funkcję przedstawicielską i kapłańską Kościoła rozumiano zawsze jako ofiarowywanie Stwórcy, dla uświęcenia, życia codziennego całego świata. Przedmiotem troski i zamierzeń Boga jest ludzkość i całe życie człowieka. Kościół jest tą częścią grzesznego świata, która wiarą, pokutą i radością świadczy posłuszeństwo woli Stwórcy, i w ten sposób staje się pierwocinami dzieła odkupicielskiego Zbawiciela.

Szybko postępujący proces sekularyzacji jest jednak rzeczywiście ważnym aspektem współczesności. Od czasu Zjazdu Rady Misji w Jerozolimie, w r. 1928, Kościoły zmodyfikowały swe stanowisko. W Jerozolimie proponowano stworzenie, wraz z innymi religiami, wspólnego frontu przeciw sekularyzmowi. Potem jednak nauczono się wprowadzać dystynkcję między samą ideologią sekularyzmu, która podpada rzeczywiście pod apostolski zakaz „miłowania świata", a historycznym procesem sekularyzacji, który wyzwala ludzkiego ducha, i tak samo jak wszystkie aktualizacje ludzkich możliwości, ma potencjał ambiwalentny: może być dobry albo zły. W tym procesie sekularyzacji jest wiele aspektów, które chrześcijaństwo powinno aprobować. Stanowi on na przykład wzrost dojrzałości człowieka i poszerzenie skali dostępnych mu decyzji, choć zarazem rośnie w sposób tak groźny możliwość wyzysku i szkodzenia, a nawet unicestwienia całego Gatunku. Rezultatem sekularyzacji, który ma olbrzymie wprost znaczenie dla Kościoła, jest częściowe lub całkowite zanikanie całego jednego wymiaru życia: mianowicie zaabsorbowania człowieka tym co wieczne i co transcendentne. W miarę jak powstawać zaczyna jedna, dosłownie światowa kultura, wszelka wiara religijna staje się wszędzie coraz mniej zrozumiała i wydaje się, że traci sens. Nic nie świadczy za tym, by sama natura ludzka się zmieniała, lub by równolegle z wzrastaniem władzy nad fizyczną naturą rosła ludzka zdolność ocen i decyzji moralnych. Nasuwa się więc pytanie, jak długo wciąż jeszcze funkcjonujące etyczne produkty systemów religijnych mogą się utrzymać, bez swych korzeni? Albo wiara

chrześcijańska jest w ogóle fałszywa, albo musi okazać się, że czysto utylitarne wychowanie nie potrafi poradzić sobie z rzeczywistością grzeszności ludzkiej. Głównym problemem nie jest jednak nawet moralność, tylko prawda: sens egzystencji ludzkiej, który każda kultura musi sobie przecież tak czy inaczej formułować. Cała ta sytuacja stanowi dla Kościoła wyzwanie i postulat olbrzymiej wprost wagi. Żąda głoszenia Ewangelii i jej świadectwa, w takich jednak kategoriach, by świat współczesny mógł je naprawdę zrozumieć. Nie wystarczy w żadnym razie samo utrzymywanie i powtarzanie, że nasz przekaz ma w istocie znaczenie i doniosłość. Trzeba pokazać że tak jest, trzeba żyć tym przekazem i wewnątrz Kościołów i w świecie.

Nie ma chyba dzisiaj dziedziny, w której kooperacja chrześcijan byłaby bardziej nagląco potrzebna, niż dziedzina teologii biblijnej, ściślej jej prób odzyskania i rozpalenia na nowo pasji sprawiedliwości społecznej, o jakiej świadczy Biblia. W świecie dzisiejszym, praworządność społeczna jest nie tylko kwestią stosunków między jednostkami, ani nawet między klasami w pojedynczych narodach, lecz przede wszystkim problemem struktur gospodarki międzynarodowej i rozszerzenia na całą wspólnotę ludzką tego samego poczucia zobowiązań bogatych i możnych wobec słabych i potrzebujących, jakie uważa się już za oczywistość we wspólnotach małych, które są wyżej zorganizowane. Jest konieczne, by Kościoły zjednoczyły swe wysiłki w kierunku wpływania na struktury władzy w gospodarce. Aby jednak móc to czynić skutecznie, muszą, i to w sposób bardzo widoczny, zastosować najpierw do siebie to co głosić chcą innym. Najprawdopodobniej czwarte Zgromadzenie zajmie się w swych obradach przede wszystkim problemami rozwoju gospodarczego i dobrobytu społecznego, w perspektywie kościelnej i w ogólnej perspektywie światowej.

Jest to faktem opatrznościowym i nieskończenie pokrzepiającym, że Kościoły stanąć dziś mogą wobec tych zadań w większej niż przedtem jedności. Zbliżenie między Kościołami wschodnimi a zachodnimi, które przejawiło się w czasie Światowej Konferencji dla Spraw Wiary i Ustroju w Montrealu, jest już dość zaawansowane, chociaż są to wciąż stadia wstępne. Co więcej, również Kościół rzymskokatolicki zaczął się włączać w autentyczny dialog, i to w tempie, którego nikt jeszcze nie mógł się spodziewać w New Delhi. Ta zadziwiająca wprost zmiana klimatu i pogłębienie się wzajemnego zrozumienia i współpracy, nastąpiły częściowo jako rezultat długich i cierpliwych dyskusji nieoficjalnych, a częściowo jako konsekwencje wielkiego ruchu odnowy Kościoła rzymskokatolickiego, który zainaugurował Jan XXIII. Zgromadzenie w Uppsali będzie uwzględniało, o ile się tylko da, konstytucje i dekrety Drugiego Soboru Watykańskiego, podkreślając zbieżności. Mieszana Grupa Robocza watykańskiego Sekretariatu dla Spraw Jedności i Rady Kościołów przyczynia się wydatnie do postępów w różnych

dziedzinach myśli i działania. Ilustrację nowych możliwości, jakie się otwierają, stanowią katolicko-protestanckie umowy, dotyczące współpracy w wykonywaniu i rozprowadzaniu wspólnych tłumaczeń Pisma świętego. Wyakcentowana jest w ten sposób wspólna platforma dalszego teologicznego dialogu z katolikami i z konserwatywnymi ewangelikami. Przywiązuje się wreszcie ostatnio dużą wagę do rozwoju kontaktów, zarówno teologicznej jak i praktycznej natury, pomiędzy Radą Kościołów, a różnymi międzynarodowymi stowarzyszeniami Kościołów (tak zwanymi „rodzinami wyznaniowymi" i światowymi związkami różnych denominacji). Uppsala może się więc okazać dalszym kamieniem milowym na drodze poszerzania współpracy ekumenicznej.

Innego rodzaju cechą charakterystyczną nadchodzącego Zgromadzenia będzie to, iż po raz pierwsy w historii Rady zbierze się ona już bez Dr Visser't Hoofta jako sekretarza generalnego. Nowy sekretarz, Dr Eugene Carson Blake, objął już swe funkcje i Uppsala będzie terenem jego pierwszego wystąpienia w nowej roli na imprezie tak wielkiej skali.

Każde z kolejnych Zgromadzeń było naturalnie liczniejsze niż poprzednie. W Amsterdamie, 351 delegatów reprezentowało 147 Kościołów. W Evanston było 502 delegatów ze 160 Kościołów. W New Delhi — 577 delegatów ze 181 Kościołów. W Uppsali będzie ponad 800 delegatów sponad 220 Kościołów — członków Rady. Około 100 będzie z Azji, przeszło 80 z Afryki, lecz tylko 20 z Ameryki Łacińskiej. Z Australii przyjedzie około 40 delegatów, z Europy ponad 300, a z Ameryki Północnej ponad 180. W zgromadzeniu będzie też brało udział 25 specjalnie mianowanych specjalistów od spraw misji. Cyfry te odzwierciedlają oczywiście liczebność Kościołów z poszczególnych kontynentów. Jednym z ważnych problemów do rozwiązania jest więc teraz pytanie jak utrzymać demokratyczną reprezentację, ograniczając zarazem ogólną ilość członków Zgromadzenia, tak by nie było ono za duże, lecz mogło pełnić swe funkcje w sposób odpowiedzialny.

W czwartym Zgromadzeniu wezmą też udział jak zawsze uczestnicy innych kategorii niż oficjalni delegaci, a ich liczby również wzrosły. Spodziewanych jest 165 konsulentów, 150 przedstawicieli młodzieży, 65 obserwatorów i 65 gości honorowych. Personel obsługujący Zgromadzenie będzie liczył 180 osób, a dla liczby akredytowanych przedstawicieli prasy przewidziano pułap w wysokości 750 osób. Razem wziąwszy, będzie w Uppsali około 2 250 osób. Nie można się niestety spodziewać, by odsetek świeckich ludzi wśród uprawnionych do głosowania członków Zgromadzenia dorównywał genewskiej konferencji Kościół—Świat. Jest to jednak szczerym pragnieniem Rady, by Kościoły w składzie swych delegacji, przewidziały więcej ludzi świeckich niż to miało miejsce dotychczas. Powinno się też mianować więcej kobiet, a fakt, że w Zgromadzeniu ma brać udział specjalna delegacja młodzieży nie znaczy

oczywiście że wszyscy inni delegaci mają być starzy lub w średnim wieku!

Uppsala jest niewielkim miastem, które liczy około 80 tysięcy mieszkańców i leży siedemdziesiąt kilometrów na północ od Sztokholmu. Z trudem wprawdzie, ale zdoła pomieścić członków Zgromadzenia. Będą mieszkali w nowoczesnym osiedlu studenckim tamtejszego uniwersytetu, a sam uniwersytet udostępni swe sale na obrady. Sesje plenarne będą się odbywały w miejskiej hali sportowej. Radzie Ekumenicznej Szwecji należy się naprawdę wdzięczność za to zaproszenie i za trudy, które w związku z nim podejmie już teraz.

Temat główny obrad Zgromadzenia, wyznaczony przez Komitet Centralny Rady, streszcza się w słowach: „Oto nowe czynię rzeczy". Jest to tekst biblijny, który wymaga poprawnej egzegezy, i nie należy dopuszczać do zacierania granicy między innowacjami ludzkimi, a boskim darem „nowej ziemi i nowego nieba". Lecz „nowe stworzenie", które już się na ziemi przejawiło w Chrystusie, wiąże się bezpośrednio z ostatecznym odnowieniem wszechrzeczy przez Boga. Już więc *hic ec nunc* doświadczamy odnawiającej właściwości życia, i ma to miejsce właśnie wtedy, gdy bierzemy w pełni na serio obietnice boskie co do przyszłości. Ilekroć Kościół oddaje się na nowo w służbę celów Boga w świecie, uświadamia też sobie wymóg odnowy nieustającej i odnowę taką przeżywa. Broszura przygotowawcza do Zgromadzenia zawiera siedem studiów biblijnych, o następujących tytułach: „Obietnica Nowego" (Oto dni przychodzą, mówi Pan, a postanowię z domem Izraelskim i z domem Judzkim przymierze nowe. Dam zakon mój do wnętrzności ich, a na sercu ich napiszę go, i będę im Bogiem a oni mi będą ludem. I nie będzie więcej uczył mąż bliźniego swego i mąż brata swego, mówiąc — Poznaj Pana. Bo wszyscy poznają mnie od największego do najmniejszego. Jer 31, 31—4); „Włamanie się Nowego" (Lecz abyście wiedzieli, że Syn Człowieczy ma władzę odpuszczać grzechy na ziemi, rzekł: Tobie mówię wstań... Ślepi widzą, chromi chodzą, trędowaci bywają oczyszczeni, głusi słyszą, umarli powstają, ubodzy Ewangelię przyjmują" Łk 5, 24 i 7 22); „Skandal Nowego" (I stał lud, patrząjąc, a naśmiewali się z niego przełożeni z nimi, mówiąc: inne wybawiał, niechże się sam wybawi, jeśliż ten jest Chrystus, Boży, wybrany... Łk 23, 25); „Nowa Ludzkość" (Bo jako przez nieposłuszeństwo jednego człowieka, wiele ich stało się grzesznymi, tak i przez posłuszeństwo jednego wiele ich stanie się sprawiedliwymi. Rz 5, 19); „Dyscyplina Nowego Życia" (A jeśliśmy z Chrystusem umarli, wierzymy iż z Chrystusem też żyć będziemy. Rz 6, 8. Błogosławieni ubodzy duchem, albowiem ich jest królestwo niebieskie. Mt 5, 5); „Odnowienie w historii i poza historią" (Bo i samo stworzenie będzie wyswobodzone z niewoli skażenia na wolność Synów Bożych... Albowiem nadzieją jesteśmy zbawieni. A nadzieja, którą się widzi nie jest nadzieją. Rz 8, 21, 24);

„Wysławianie Nowego" (I widziałem niebo nowe i ziemię nową... i słyszałem głos wielki, mówiący: oto przybytek Boży z ludźmi i będzie mieszkał z nimi. Ap 21, 1—3).

Tak jak bywało poprzednio, Zgromadzenie dzielić się będzie na sekcje, w których dyskutowane będą podstawowe sprawy Kościoła w świecie współczesnym. Skupi się więcej niż dotąd uwagi na bardzo ważnej i specyficznej funkcji Zgromadzenia, mianowicie na zorientowaniu się jak treść dokumentów przełożyć można na konkretne działanie i na myślenie w poszczególnych rejonach i sytuacjach. Właśnie sekcje, stanowiące przekroje wszystkich Kościołów są szczególnie kompetentne.

Prowizoryczna lista problemów, którymi sekcje te mają się zajmować, przedstawia się następująco:

Sekcja I. Kurczenie się świata a jedność Kościoła. Jaki jest związek między zainteresowaniami Departamentu Wiary i Ustroju a rosnącym jednoczeniem się świeckiego świata? Samoloty odrzutowe i Telstary robią z ziemi planetę całkiem małą. Świat zaczyna mieć jedną i świadomie już wspólną historię, związaną jedną trwogą przed katastrofą uniwersalną, lecz również narastającymi żądaniami ustroju międzynarodowego, zakładającego jedność ludzkości, i marzeniem o podbiciu kosmosu. W jaki sposób, w takiej sytuacji, Kościoły, które są podzielone, mogą świadczyć o planie boskim zjednoczenia wszechrzeczy w Chrystusie. W New Delhi położono wielki nacisk na jedność chrześcijan w pojedynczych krajach i miejscowościach. Trzeba to jednak teraz uzupełnić, podkreślając uniwersalne aspekty Kościoła. Konieczne jest też jaśniejsze wyznanie skruchy z powodu grzechów Kościołów, gdyż to jest prawdziwa baza dla odnowy w łasce i odnowy sił. Trzeba z większą wiarą i głębszym zrozumieniem ujmować jedność Kościoła jako działanie Ducha. Myślenie ekumeniczne wykazało, że jedność i misja Kościoła są związane nierozerwalnie.

Sekcja II. Kościół w stanie misji. Tutaj trzeba będzie przemyśleć fakt, że mimo gwałtownej ekspansji demograficznej świata, tak wiele Kościołów wykazuje zupełny brak zapału misyjnego. Samą naturę misji trzeba dzisiaj zdefiniować na nowo. Zasadnicze podejście określić można jako „Świadectwo na sześciu kontynentach". Oddział „Misji i Ewangelizacji Świata" przedstawi wyniki studium na temat: „sensu nawrócenia w epoce zsekularyzowanej". Studium to, które jest obecnie opracowywane, ma sprecyzować, jak się ma ewangelizacja do współdziałania z celami boskimi w świecie, w którym toczy się proces gwałtownej i powszechnej sekularyzacji. Inne studium o równie kluczowym znaczeniu, jakie przedłożone zostanie sekcji, jest o „misyjnej strukturze kongregacji". Wszystkie kongregacje chrześcijańskie, w imię posłuszeństwa Ewangelii, muszą stać się „wspólnotami dla innych". Sama

struktura życia Kościoła musi zmienić się tak, by to potrzeby świata „zestawiały harmonogram" ich programów służby i świadectwa. Trzeba zanalizować i uwypuklić znaczenie takich imperatywów dla wychowania teologicznego.

S e k c j a III. Rola Kościołów w rozwoju gospodarczym i społecznym. Niedawna konferencja Kościół—Świat w Genewie przedstawiła Kościołom-członkom sprawozdania z wielu dyskutowanych tam problemów. Pod specjalną rozwagę Zgromadzenia przedłoży się, za pośrednictwem Sekcji III, sprawy gospodarcze i społeczne świata. Przepaść między narodami bogatymi a biednymi rośnie, a postęp techniczny, zagrażając wielu wartościom ludzkim, stwarza zarazem nienotowane nigdy w historii możliwości. Kościoły, inspirując się biblijną żarliwą troską o sprawiedliwość, muszą domagać się sprawiedliwości na platformie międzynarodowej i w poszczególnych krajach. Tutaj również palący staje się problem struktur Kościoła. Kryterium osądzania zmian społecznych i ekonomicznych, oraz celów działalności w tych dziedzinach stanowić musi chrześcijańskie pojmowanie tego co jest prawdziwie „ludzkie". Kościoły muszą określić na nowo swoją odpowiedzialność i obowiązki w odmiennych sytuacjach krajów zamożnych i krajów rozwijających się. Nie wolno też zaniedbywać ich historycznej roli krzewienia pojednania i wzajemnego zrozumienia.

S e k c j a IV. Rola Kościoła na arenie międzynarodowej. Sekcja ta skupi się głównie na walce Kościołów o pokój między narodami, oparty na sprawiedliwości i wolności. W roku bieżącym poddana zostanie krytycznej analizie dwudziestoletnia działalność Komisji Spraw Zagranicznych Kościołów. Rozważy się zarówno tezy teologiczne, na których ta działalność się opiera, jak metody postępowania. Analiza ta, oraz sporządzona przez Komisję dokumentacja najważniejszych aktualnych problemów międzynarodowych, przedstawione zostaną Sekcji IV i stanowić będą punkt wyjścia dla jej prac. Uwzględnione też zostanie sprawozdanie na temat walki o pokój z konferencji genewskiej Kościół—Świat. Zawiera ono omówienie takich zagadnień jak stosunki między mocarstwami rozporządzającymi energią jądrową, sprzeczne interesy krajów przodujących i rozwijających się, konflikty ideologiczne, rasowe i religijne, oraz podstawy etyczne ustroju międzynarodowego, który zakładać musi radykalne zmiany w istniejących obecnie strukturach władzy.

S e k c j a V. Składanie chwały Bogu w epoce świeckiej. Tutaj Zgromadzenie otworzyć musi perspektywy całkiem nowe. Bardzo wielu ludzi w Kościele i poza nim ma dziś trudności ze zrozumieniem czy doświadczaniem transcendencji, wielu modlitwa wydaje się czymś zupełnie niespójnym ze światopoglądem naukowym, dla wielu wreszcie kult publiczny przestał mieć jakikolwiek związek z życiem codziennym.

Zgromadzenie musi przystąpić do uczciwej konfrontacji z całym stanem zakwestionowania wiary, stwarzającym między Kościołem a światem współczesnym bariery emocjonalne i intelektualne. Tylko na podstawie takiej konfrontacji sekcja będzie mogła w sposób owocny rozpatrzyć problem odnowy liturgicznej. Chrześcijanie muszą w znacznie głębszy sposób pojmować swą solidarność z całą ludzkością, muszą ujrzeć w nowym świetle i przeżyć na nowo łaskę, przebaczenie i wdzięczność, muszą zrozumieć, że znaczeniem kultu jest ofiarowanie całego życia celom Boga, tak by było przez te cele uświęcone. Trzeba będzie zestawić odważnie zrutynizowanie dużej części wszystkiego, co uchodzi za kult chrześcijański, z autentyzmem różnych „liturgii świeckich", jak te na przykład, które tworzy spontanicznie Ruch Pokoju czy nawet kultura masowa.

Sekcja VI. O nowy styl życia. Sekcja ta będzie rodzajem „transformatora", ma przenosić dyskusję ze szczebla uogólnień czy spraw międzynarodowych na teren postaw i decyzji osobistych. Trzeba rozważyć dokładnie tęsknotę ludzi dzisiejszych do jakiegoś stylu życia, który byłby prawdziwie ludzki, a więc znaczący, oraz problemy etyczne, które nasuwa tak zwana „Nowa Moralność" i pluralizm społeczeństw współczesnych.

Wyjaśnione być musi, czego wymaga wolność chrześcijańska i „nowe życie". Trzeba także podkreślić znaczenie więzi jaką stanowi „braterstwo w Duchu".

Tak więc przedstawia się w najogólniejszym zarysie program prac sekcji. Im zwięźlejsze i im ostrzej postawione będą wyniki tych prac, tym większa będzie owocność obrad całego zgromadzenia. Pokusa fabrykowania gładkich, wyważonych i „wszystkoistycznych" sprawozdań jest niemal nieodparta, lecz przecie dyscyplina prawdziwie chrześcijańska może zwyciężyć! Na podstawie prac sekcji i linii generalnych przyjętych przez Zgromadzenie, opracuje się wytyczne i zalecenia dla Rady Kościołów. Przemówień na sesjach plenarnych będzie mniej niż dawniej i będą dotyczyły tematów całkiem centralnych, jak sytuacja świata, wobec której stoją Kościoły, natura ekumenizmu i rozwój ruchu ekumenicznego czy „absolutność Jezusa Chrystusa". Wśród mówców będą również konserwatyści. Sprawie stosunków z Kościołem rzymsko-katolickim poświęcona będzie jedna sesja wieczorna i jedno zebranie informacyjne, przeznaczone na pytania i komentarze.

Już w roku bieżącym dostępne będą materiały przygotowawcze, w trzech językach (angielskim, francuskim i niemieckim), a mianowicie, broszura pt. „Wszystkie rzeczy nowe" (*All Things New*), sprawozdanie z działalności Rady (*New Delhi to Uppsala*), oraz zbiór dokumentów, które będą podstawą prac sekcji (*Work Book*). Przekłady na cały szereg innych języków ukażą się w drugim półroczu 1967 r.

Pragnieniem wszystkich jest, aby Zgromadzenie stało się naprawdę punktem ogniskującym centralne dzisiaj pytania, zainteresowania, problemy. Właśnie to: być punktem ogniskowania jest najistotniejszą funkcją Światowej Rady i Zgromadzeń Kościołów. Wspaniały dramat, jaki ukazuje nam Pismo święte, jest cały o sprawie między Bogiem a ludzkością. Kościół jest naprawdę przekrojem tej ludzkości. Podziały i mentalność prowincjonalna nie pozwalają mu jednak ani dostrzec ani ukazać owej prawdziwej roli niesienia Ewangelii całemu światu. Przedstawiciele Kościołów z całej ziemi, zebrani razem by dyskutować, modlić się i planować zadania w skali świata, stanowią jakby soczewkę, w której zbiega się i odzwierciedla jedność i misja Kościoła jako całości. Są taką soczewką również dla wszystkich ludzi, którzy jednoczą się z nimi w modlitwie i w wyobraźni. Ruch ekumeniczny jest przede wszystkim udziałem w przeżywaniu misji i jedności Kościoła. I każdy chrześcijanin, choćby śledził zdarzenia takie jak Zgromadzenie Kościołów z bardzo daleka, może przecież, w świetle wizji jaką ono stanowi, widzieć inaczej, „na nowo", swe lokalne sprawy.

V. E. W. Hayward
tłum. A. Morawska

NIEOCZEKIWANY SPÓR

POLEMIKA WOKÓŁ ODKRYĆ W QUMRAN

1. DZIEŁO G. R. DRIVERA

W grudniu 1965 roku ukazało się w Oksfordzie zapowiadane od kilku lat dużych rozmiarów (624 str.) dzieło pt. *The Judaean Scrolls*, którego autor G. R. Driver znany jest wśród biblistów jako jeden z najwybitniejszych semitystów naszych czasów. Nie skrywał on bynajmniej swej sceptycznej postawy wobec obiegowych interpretacji dokumentów znad Morza Martwego, przeciwstawiając się niejednokrotnie przyjmowanym przez znaczną większość krytyków rozwiązaniom dotyczącym pochodzenia, daty powstania oraz religijnego znaczenia odkrytych w grotach Judei tekstów [1]. Z tym większym zainteresowaniem oczekiwano tego dzieła, które po dwudziestu niemal latach odkryć w Judei musiało z konieczności zawierać jakąś syntezę badań dotychczasowych, ich ocenę i perspektywy na przyszłość. Driver jest honorowym członkiem słynnego Magdalen College w Oksfordzie, którego kwadratowa wieża góruje nad miastem nie bez powodu nazwanym „The City of the Bible" (Miasto

---

[1] Wskazywało na to wiele jego publikacji m. in. *The Hebrew Scrolls from the neighbourhood of Jericho and the Dead Sea*, Oxford 1951.

Biblii). Tu w zaciszu tego kolegium napisał on wiele dzieł, na których kształciły się całe pokolenia teologów i egzegetów nie tylko anglikańskich. W swoim ostatnim dziele przeciwstawił się on śmiało łączeniu tekstów judejskich z esseńczykami, wskazał na inne daty powstania tzw. literatury qumrańskiej, inaczej ocenił jej stosunek do chrześcijaństwa oraz znaczenie dla poznania religijnych i kulturalnych prądów w Palestynie pierwszego wieku po Chr.

Nic dziwnego przeto, że wystąpienie Drivera wywołało pewną konsternację wśród znawców literatury qumrańskiej. Posypały się recenzje krytyczne czy polemiki w słusznym przekonaniu, że takiego odezwania się nie można pozostawić bez odpowiedzi. W kwestii tak ważnej nie omieszkał zabrać głosu dominikanin R. de Vaux, znany jako jeden z głównych protagonistów odkryć w Qumran, kierownik wielu wypraw archeologicznych i niewątpliwy autorytet zwłaszcza zagadnień archeologicznych z odkryciami nad Morzem Martwym związanych [2].

Tylko na tle dwudziestoletnich badań tekstów znad Morza Martwego zarówno poglądy G. R. Drivera jak i polemikę R. de Vaux zrozumieć można.

2. ODKRYCIA W QUMRAN PO 20-STU LATACH

Gdy w początkach roku 1947, a więc równo przed dwudziestu laty pasterz beduiński wręczał antykwariuszowi w Betleem odnalezione — jak mówił przypadkowo — w grocie nad Morzem Martwym teksty (a było ich siedem i to najważniejsze ze znanych dotychczas) rozpoczął się pierwszy okres badań nad nimi nazwany „batalią o autentyczność tekstów". Nic dziwnego, że wiadomość o ich odkryciu przyjęto z niedowierzaniem. Wiek XIX obfitował przecież w afery fałszowania dawnych dokumentów, co odbiło się w świecie szerokim echem. Nazwiska A. Firkowicza, K. Simonidesa, a zwłaszcza M. W. Szapiro usiłującego w r. 1884 sprzedać Muzeum Brytyjskiemu za milion funtów szterlingów sfałszowane fragmenty księgi *Deuteronomium* pochodzące rzekomo z IX wieku przed Chr. — znane były powszechnie [3].

Wszystko to nakazywało jak najdalej idącą ostrożność w uznaniu autentyczności tekstów znad Morza Martwego. Nie dziwi tedy bynajmniej, że uczeni wahali się przez niemały czas, zanim głównie dzięki

---

[2] Por. R. de Vaux, *Esséniens ou Zélotes? A propos d'un livre récent*, w „Revue Biblique" 73 (1966) 212—235. To samo po angielsku w „New Testament Studies" 13 (1966) 89—104. Należałoby dodać, że przed czterema laty ukazał się polski przekład zasadniczego artykułu R. de Vaux pt. *Manuskrypty z Qumran i archeologia*. Por. dzieło zbiorowe pt. *Studia Biblijne i archeologiczne*, Poznań 1963, 201—223.

[3] Por. szczegóły głośnych afer fałszowania tekstów w rozdziale pt. „Händler, Fälscher, Detektive" książki G. S. Wegenera, *6000 Jahre und ein Buch*, Kassel 1958, 257—270.

interwencji W. F. Albrighta uznali dokumenty za autentyczne i zajęli się bliższym określeniem czasu ich powstania. Był to w ich badaniu już etap drugi dotyczący tzw. „batalii o czas powstania dokumentów".

W tym celu wykorzystano wszystkie zdobycze współczesnej nauki: paleografię, archeologię, numizmatykę; odwołano się nawet do specjalnych badań karboniczno-radioaktywnych C-14 ustalających daty substancji organicznych — w tym wypadku płótna w jakie odnalezione dokumenty były owinięte — aby dojść do wniosku, że czas ich powstania mieści się w granicach 2 wiek przed Chr. — 1 wiek po Chr. Uznano to za osiągnięcie definitywne, tak że odtąd słowo *hoax* (fałszerstwo) — zasadniczo zniknęło z polemik wywołanych odkryciem.

Pozostawał wszakże jeszcze etap trzeci tj. batalia o kulturalne i religijne znaczenie odnalezionych dokumentów. A to wymagało już zapoznania się z ich treścią i skonfrontowania z prądami znanymi na Bliskim Wschodzie w czasie wskazanym przez ich powstanie. Nie należało to do zadań łatwych. Chociaż bowiem prądy religijne w Palestynie w interesującym nas tu okresie, dzięki Biblii, apokryfom oraz w oparciu o dzieła Filona z Aleksandrii, Józefa Flawiusza i częściowo Pliniusza Starszego są nam dosyć znane, a Józef Flawiusz wymieniając cztery „sekty filozoficzne" (faryzeuszów, saduceuszów, esseńczyków i zelotów) dostarcza nam niejednego punktu porównawczego w identyfikacji zrzeszenia czy sekty, której zwoje (*scrolls*) znad Morza Martwego są wyrazem, to przecież przy bliższym porównaniu jej poglądy, organizacja i działalność nie mieszczą się w ramach żadnej z dotychczas znanych sekt. To właśnie było powodem dużej rozbieżności zdań wśród badaczy, oświadczających się za jedną czy drugą z wyżej wymienionych sekt, a ponadto za ebionityzmem czy karaizmem.

Od początku jednakże, głównie za wpływem A. Dupont-Sommera uwaga badaczy skupiła się na essenizmie, którego poglądy, organizacja i monastyczny tryb życia znajdował wiele odpowiedników w dokumentach znad Morza Martwego, tak że w końcu całą tę nowo odnalezioną literaturę zaczęto uważać za esseńską w przekonaniu, że znane od dawna opisy essenizmu w dziełach: Filona z Aleksandrii, Józefa Flawiusza i Pliniusza Starszego zyskały w niej wymowną ilustrację i uzupełnienie. Rozwiązanie takie przyjęto niemal powszechnie i to pomimo sprzeciwów wielu badaczy wskazujących na istotne różnice zachodzące między znanymi już dawniej opisami essenizmu, a tym obrazem życia i poglądów jaki się wyłania z tekstów qumrańskich. Nie pomogły odwoływania się do essenizmu *sui generis*, na innym etapie rozwoju itp. Wielu uczonych rozwiązanie takie uznało jedynie za hipotezę roboczą, a wybitny znawca tych zagadnień biorący czynny udział w odczytywaniu tekstów i ich interpretacji M. Burrows podkreślał z naciskiem: „Sądzę, że w chwili obecnej lepiej nie mówić

o sekcie z Qumran jako o esseńczykach. Raczej należy powiedzieć, że sekta z Qumran i esseńczycy wraz z innymi grupami, o których wiemy bardzo mało lub nic, reprezentują ten sam typ ogólny" [4].

Pomimo to hipoteza essenizmu zyskiwała coraz więcej zwolenników, tak że w końcu przyjęto ją niemal powszechnie. Na ogólną ilość ponad 6.000 pozycji bibliograficznych narosłych wokół odkryć w Qumran w ciągu dwudziestolecia [5], tylko niewiele z nich uważać można za wyraz innej tendencji. W każdym razie identyfikacja bynajmniej przesądzoną nie została, pozostawiając wolny teren dla dalszych badań w tej dziedzinie [6].

3. NOWE SPOJRZENIE G. R. DRIVERA

Na teren ten zdecydowanie wkroczył G. R. Driver rzucając *défi* dotychczasowym rozwiązaniom. Właśnie dlatego dzieło jego zasługuje na baczną uwagę, a czas jego ukazania się pozwala przypuszczać, że zamierzał on dokonać pewnej syntezy, jakiegoś bilansu dotychczasowych osiągnięć i perspektyw na przyszłość. Tak jest istotnie. Według Drivera autentyczność dokumentów nie ulega najmniejszej wątpliwości, a odzywające się niekiedy głosy sprzeciwu nie mają żadnego znaczenia. Godzi się on również zasadniczo na proponowaną datę ich powstania, chociaż wyklucza, ażeby pochodziły z okresu przed-chrześcijańskiego. Przeciwnie, usiłuje wykazać, że najstarszy z nich tzw. *Manuale disciplinae* (*Podręcznik Reguły*) powstał w latach 46—48 po Chr. Inne w określonej kolejności powstawały w tym samym stuleciu, z tym, że *Dokument Damasceński* jest z nich najpóźniejszy i pochodzi z czasów cesarza Trajana (98—117 po Chr.). Nawiasem można by wspomnieć, że w myśl takiego rozwiązania księgi Nowego Testamentu powstawałyby jednocześnie z literaturą qumrańską, chociaż zjawiły się na innym terenie, reprezentując zgoła inne poglądy.

Driver sądzi, że *Covenanters* (tj. „Zwolennicy Przymierza" — tak nazywa on członków zrzeszenia opisywanego przez odkryte dokumenty)

---

4 Por. *The Dead Sea Scrolls*, New York 1956, 294.

5 Por. Christoph Burchard, *Bibliographie zu den Handschiften vom Toten Meer*. I Nr 1—1556, Berlin 1957. Pierwszy tom obejmuje lata 1948—1956. II Nr 1557—4459, Berlin 1965. Ten drugi tom obejmuje lata 1956—1962. Obydwa tomy wydano w serii: „Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft". Dalszą bibliografię podaje ukazujące się od roku 1958 w Paryżu czasopismo „Revue de Qumran".

6 Gdy z okazji wystawy w Muzeum Brytyjskim w grudniu 1965 roku czternastu najważniejszych zwojów znad Morza Martwego John Allegro pisał o nich jako o dokumentach esseńskich (por. *The Scrolls and Christianity*, w „Daily Telegraph" 15. XII. 1965) z kompetentnej strony nie omieszkano zwrócić uwagi, że jest to jedynie hipoteza robocza dotychczas bynajmniej nie stwierdzona (por. Geza Vermès, *Neglected facts in the Dead Sea Scrolls*, w „Daily Telegraph" 9. IV. 1966).

nie mają nic wspólnego z saduceuszami, łączą ich pewne luźne związki z faryzeuszami powierzchowne podobieństwa przy jednoczesnych zasadniczych różnicach — z esseńczykami, natomiast bezpośredni związek — z zelotami (tj. Gorliwcami), których Józef Flawiusz oznaczył mianem „czwartej sekty filozoficznej" judaizmu [7]. Zdaniem Drivera wszelkie identyfikacje przed-chrześcijańskie zdarzeń z życia sekty i jej protagonistów są oparte na nieporozumieniu. Tłem historycznym literatury qumrańskiej jest, według niego, wojna żydowsko-rzymska w latach 66—73 po Chr. Wskazuje na to organizacja wojskowa typu rzymskiego w dokumencie nazwanym „Wojna", nazwa *Kittim* oznaczająca Rzymian i ofiara składana sztandarom przez Rzymian przed płonącą świątynią jerozolimską po zdobyciu jej w 70-ym roku po Chr. Osoby oznaczone w dokumentach kryptonimami („mistrz sprawiedliwości" — „człowiek kłamstwa" — „lew gniewu") nie trudno zidentyfikować z protagonistami stronnictw jerozolimskich w czasie wojny z Rzymianami i Driver wskazuje na konkretne rozwiązanie tych kryptonimów.

Jednym słowem, jego zdaniem, literatura qumrańska jest dziełem zelotów stanowiących najbardziej radykalny odłam ruchu powstałego w 2-gim wieku przed Chr. przez sadokitów legitymujących się sukcesją od Sadoka arcykapłana z czasów Salomona, a usuniętych od władzy przez Seleucydów. Protestując przeciw dopuszczeniu do arcykapłaństwa nieuprawnionych do tej funkcji osób część Sadokitów udała się na pustynię judzką, a reszta pod wodzą Oniasza IV dotarła do Egiptu, gdzie przebywała aż do zdobycia Palestyny przez Pompejusza w 63 roku przed Chr. Wówczas bowiem wrócił z Egiptu kapłan Boetus, który stanął na czele ruchu legitymistycznego zwanego stronnictwem Boetuzjanów. To w oparciu o ten ruch Juda Galilejczyk wraz z kapłanem Sadokiem wzywali do powstania w Galilei. A gdy Juda został schwytany i zamordowany w roku 6-ym po Chr., jego synowie w imię haseł religijnych prowadzili dalej jego dzieło zabiegając gorliwie o zachowanie teokratycznego prawa w Izraelu i nawołując do walki z Rzymianami. Tych, którzy usłuchali ich wezwania nazwano *zelotami* tj. Gorliwcami [8] Nie jest wykluczone, że przed swoim powołaniem przez Chrystusa Apostoł Szymon należał do ich grona (Mt 10, 4; Mk 3, 18). Po śmierci Judy zeloci wrócili do Qumran czekając na inną sposobność zrealizowania

[7] „Czwartą sektę filozoficzną (tj. oprócz faryzeuszów, saduceuszów i esseńczyków) założył Juda Galilejczyk. Jej wyznawcy we wszystkim zgadzają się z poglądami faryzeuszów, lecz fanatycznie miłują wolność, a tylko Boga samego uznają za swojego pana i władcę. Nie odstraszają ich ani najsroższe formy śmierci, ani zemsta na ich krewnych i przyjaciołach, byleby tylko mogli nie uznawać nikogo z ludzi za swego pana". Por. *Dawne dzieje Izraela (Antiquitates Judaicae)*, 18, 1, 6; Poznań 1962, 837.

[8] Poświęcił im niedawno specjalną monografię ze szczególnym uwzględnieniem stosunku do chrześcijaństwa S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots*, Manchester 1966.

swojego programu. Sposobność ta nadarzyła się w chwili wybuchu wojny z Rzymianami w roku 66 po Chr.

Gdy Eleazar, syn najwyższego kapłana Ananiasza i dowódca świątyni, nakazał zaprzestać składania ofiar za pomyślność cesarza — co było początkiem wojny — syn Judy Galilejczyka po złupieniu arsenału w twierdzy Masada na południu Palestyny zjawił się wraz ze swymi zwolennikami w Jerozolimie, aby stanąć na czele partii wojennej. A chociaż wkrótce wraz ze swym zastępcą Absalomem został zamordowany, zastąpił go inny potomek Judy, również — podobnie jak urzędujący arcykapłan — imieniem Eleazar, który po zdobyciu przez Rzymian świątyni wraz z rzeszą oddanych sobie żołnierzy uciekł do twierdzy Masada gdzie jeszcze trzy lata po upadku Jerozolimy bronić się będzie przeciw Rzymianom. Dla zelotów wojna trwała zatem lat siedem (66—73), stąd aluzje do „siedmiolecia" w tekstach qumrańskich.

4. MASADA A QUMRAN

W odległości 50-ciu km na południe od Qumran również w pobliżu brzegów Morza Martwego leżała twierdza Masada. Było to znane już dawniej miejsce obronne wznoszące się na prostopadłej skale, z którego Herod Wielki uczynił bastion, mający służyć mu za schronienie w burzliwej historii jego życia. Tu pod strażą pozostawił swoją rodzinę, gdy zmuszony do ucieczki z Jerozolimy udawał się poprzez Egipt do Rzymu, aby zabiegać o względy Rzymian. Po otrzymaniu godności króla Judei i powrocie do kraju rozbudował jeszcze bardziej Masadę czyniąc z niej twierdzę nie do zdobycia zwaną później „orlim gniazdem" Heroda. Józef Flawiusz pozostawił nam ciekawy opis tej twierdzy, na którą po tylu wiekach niedawne odkrycia archeologiczne zwróciły znowu baczną uwagę uczonych. Oto co pisze historyk żydowski: „Skałę ogromną, na wysokość i na obwód, ze wszystkich stron głębokie okrążyły wąwozy, których dna wcale oko nie sięgało, kędy ni człowiek ni zwierzę po stromych spadach przedrzeć się nie może, z wyjątkiem dwóch miejsc, gdzie dostęp, trudny wprawdzie, wszelako istniał. Jedna z tych ścieżek biegła na wschód od Jeziora Asfaltowego a druga, łatwiejsza, na zachód. Pierwszą zwano Żmiją, że była nader wąska i kręta. Załamując się bowiem wśród wyskoków skalnych, zawracała kilkakrotnie i znów się naprzód wyciągała, wolno bardzo do celu prowadząc. Kto sunął po tej ścieżce, musiał każdy krok pewną stawiać nogą, bo jeżeli się tylko poślizgnął, natenczas był zgubiony. Albowiem po obu stronach przerażające ziały głębiny, które ludziom najbardziej przytomnym całkiem odbierały odwagę.

Gdy się tak uszło stajań trzydzieści, nagle ukazywał się szczyt, ale bynajmniej nie wyniosły, jeno w płaszczyznę ścięty. Pierwszym, który

tu twierdzę zbudował, był arcykapłan Jonatas; nazwał ją Masadą. Po nim król Herod bardzo się starał, aby oną twierdzę do należytego doprowadzić stanu. Cały szczyt mający obwodu siedem stajań, otoczył murem z białego kamienia wysokości dwunastu łokci a szerokości ośmiu łokci, także wzniósł trzydzieści siedem wieżyc, z których każda miała po pięćdziesiąt łokci wysokości. Z wieżyc tych był wprost dostęp do mieszkań wzdłuż wewnętrznej strony muru pobudowanych... Oto jak natura i sztuka łącznymi środkami swymi twierdzę oną przed napadami nieprzyjacielskimi ubezpieczyły" [9].

Nic dziwnego zatem, że jednym z pierwszych aktów wojny z Rzymianami było zawładnięcie przez zelotów arsenałem tej twierdzy, którą zdobyto prawdopodobnie przez zaskoczenie w wypadzie z niedalekiego Qumran. Dopiero wtedy dowódca zelotów, Menahem, pozostawiwszy w Masadzie garnizon dla jej obrony zjawił się w Jerozolimie z oddanym sobie i uzbrojonym już wojskiem, aby pokierować losami wojny przeciw Rzymianom. Po upadku miasta część zelotów udała się na emigrację starym szlakiem wiodącym do Egiptu, a pozostali pod wodzą następcy Menahema, Eleazara wrócili już nie do zburzonego Qumran ale do Masady, aby w jej obronnych murach prowadzić nadal walkę przeciw Rzymianom. Eleazar miał ze sobą niemało żołnierzy, jeżeli po trzech latach walki ilość poległych śmiercią samobójczą w dniu kapitulacji wraz z kobietami i z dziećmi wynosiła 960 osób.

Masada padła w roku 73, a jej gorliwi obrońcy popełnili zbiorowe samobójstwo. Rzymianie w zdobytej twierdzy zastaną tylko ich trupy, a szczegółów dowiedzą się od dwóch starych kobiet, które niby mary wypełzną z ruin, aby opowiedzieć zwycięzcom o „ostatnich dniach Masady". Historyk żydowski Józef Flawiusz, należący przecież do przeciwnego zelotom filo-rzymskiego obozu, nie skrywa swego podziwu „dla tak męskiego postanowienia i nieustraszonej pogardy śmierci tylu w tym jednym okropnym dziele złączonych ludzi" (*De Bello Judaico*, 7, 9, 2).

Po wielu stuleciach archeolog izraelski Y. Yadin w dwóch długich kampaniach badawczych: 1963—1964; 1964—1965 natrafił w Masadzie na wiele śladów tej walki. Badania pozwoliły mu odtworzyć historię tej twierdzy i dotrzeć nawet do składów żywności z czasów Heroda [10]. Odnalazł również ślady Qumrańczyków. Między wieloma tekstami biblijnymi i pozabiblijnymi natrafiono tam przecież na fragment liturgii qumrańskiej, której inną część odkryto właśnie w 4-ej grocie w Qumran [11].

---

[9] Por. Józef Flawiusz, *De Bello Judaico* 7, 8, 3.

[10] Por. *The Excavations of Masada*, w „Israel Exploration Journal" 15 (1965) 1—120.

[11] Por. J. Strugnell, Supplement V. T., 7, 1960, 318—345. Odnalezienie w Masadzie fragmentu liturgii qumrańskiej jest zastanawiające. Przyznaje to i de Vaux, ale dodaje jednocześnie: „la présence d'un ouvrage aussi caractéristique de la littéra-

5. ODPOWIEDŹ R. DE VAUX

Jak należało się spodziewać, wobec tak radykalnie różniących się od poglądów obiegowych interpretacji tekstów qumrańskich nie mógł pozostać obojętny dominikanin R. de Vaux. Przecież to jego dziełem były wykopaliska z Qumran, którymi po wstępnych sondażach w r. 1949 kierował on w latach 1953—1956. O wynikach tych badań informował opinię publiczną wielokrotnie, czy to w szczegółowych sprawozdaniach z wykopalisk na łamach „Revue Biblique" czy w znanym powszechnie opracowaniu syntetycznym pt. *L'Archéologie et les manuscrits de la Mer Morte* (London 1961). Zdaniem de Vaux Qumran było zamieszkane od drugiej połowy 2-go wieku przed Chr. do roku 68 po Chr. W ramach tego okresu powstała też literatura qumrańska tj. te z odkrytych w grotach dokumentów biblijnych, które odnoszą się bezpośrednio do powstania, rozwoju i poglądów sekty. R. de Vaux nie identyfikował jej nigdy bez zastrzeżeń z esseńczykami w przekonaniu, że archeologia takiej identyfikacji ustalić nie może, chociaż z proponowanych rozwiązań identyfikację taką uważał za najbardziej prawdopodobną.

Ukazanie się dzieła Drivera o treści tak przeciwstawnej jego poglądom zaskoczyło go tym bardziej, że „Słowo wstępne" do wydanego w Londynie a wspomnianego wyżej opracowania syntetycznego napisał właśnie Driver. Toteż i polemika z nim nacechowana jest i przyjaźnią i zaskoczeniem jednocześnie. De Vaux podtrzymuje w niej swoje dotychczasowe poglądy nie godząc się ani na proponowane przez Drivera daty powstania dzieł literatury quamrańskiej, ani na ich interpretacje. Sądzi on, że cała zrekonstruowana przez uczonego angielskiego historia zrzeszenia zawarta w formule: Sadokici — Boetuzjanie — Zeloci wraz z tym ich odłamem, który zwano „Sykaryjczykami" (od *sica* — noża o zakrzywionym ostrzu, jakim posługiwali się w skrytobójczych napadach na swych przeciwników), jest nie do pogodzenia z danymi archeologii. Nazwał ją też *histoire bariolée* tj. upstrzoną historią zrzeszenia. Ponadto, jego zdaniem, tak pojmowana rekonstrukcja nie opiera się na żadnym dokumencie pisanym, a trudno przecież posługiwać się wyłącznie hipotezami czy nawet koniekturami wobec całkowitego milczenia źródeł (str. 224). Archeologia nie tylko nie sprzyja takiemu rozwiązaniu ale stanowczo je wyklucza: żaden dokument qumrański nie jest, jak podkreśla de Vaux, późniejszy niż rok 68 po Chr., a wymowa ruin w Qumran nie pokrywa się z datami rzekomego osiedlenia się tam zelotów. Czy zrzeszenie z Qumran należy uważać za jakiś odłam esseń-

ture «qumranienne» que la Liturgie Angélique indique qu'il y eut — au moins à un certain moment — un lien entre ces groupes. Mais c'est aller beaucoup trop vite et beaucoup trop loin que d'en conclure que les gens de Qumran n'étaient pas des Esséniens et qu'ils étaient des Zélotes". Por. art. cyt. 225 ns.

czyków, o tym zadecydować muszą racje poza-archeologiczne, ale takie, które by harmonizowały z dokonanymi tam odkryciami, czemu rozwiązanie Drivera nie odpowiada w żaden sposób.

6. WNIOSKI

Fakt, że po dwudziestu latach i po sześciu tysiącach publikacji uczony tej miary co G. R. Driver mógł zakwestionować dotychczasowe wyniki badań nad literaturą qumrańską, świadczy jak wiele w tych kwestiach jest jeszcze niedomówień, niesprawdzalnych hipotez i pospiesznych wniosków. W niemałym stopniu wpływa na to okoliczność, że badań na szerszą skalę nie przeprowadzono właściwie na pustyni Judzkiej. A chociaż w tych pustynnych wąwozach przeszukano ok. 200 grot, tylko w 11-stu znajdując dzieła lub ich fragmenty, to przecież pozostawałoby jeszcze wiele do zrobienia w tym względzie. Ponadto archeologowie w swych poszukiwaniach byli wyraźnie zależni od beduinów, którzy ich przeważnie wyprzedzali, a pouczeni o wartości odkrywanych tekstów stawiali coraz większe wymagania paktującym z nimi z konieczności uczonym. I nie jest bynajmniej wykluczone, że tekstów odkryto więcej, a polityczna sytuacja na Bliskim Wschodzie nie sprzyja ich ujawnieniu i dalszym transakcjom. Tym bardziej, że beduini czują się raczej oszukani dowiedziawszy się np., że odnalezione przez nich w grocie I dokumenty zostały przez ich pierwszego nabywcę wywiezione do Waszyngtonu i tam sprzedane za sumę 250 tysięcy dolarów rządowi izraelskiemu. Dokumenty te, nawiasem mówiąc, zgromadzono w specjalnie do tego celu wzniesionym budynku przy uniwersytecie izraelskim w Jerozolimie.

To prawda, że pouczeni beduini ustawicznie podnosili cenę tak, że za dostarczone przez nich dotychczas teksty wypłacono im łącznie ok. 120 tysięcy funtów szterlingów. Ale suma ta dotyczy wszystkich tekstów, a nie tylko znalezionych w grocie I.

Obliczono, że na systematyczne przeszukanie grot w wąwozach pustyni Judzkiej potrzebny byłby kapitał 250.000 funtów szterlingów. Jest to wprawdzie suma znaczna, tym bardziej, że nie wiadomo czy opłacalna. Ale — jak nie bez złośliwości zaznaczył znany angielski badacz tych dokumentów John Allegro z okazji wystawy zwojów w Muzeum Brytyjskim w grudniu 1965 r. — byłby to tylko nieznaczny procent kosztów, jakie pochłonęła odbudowa jednej katedry w Coventry.

Dopiero po przeprowadzonych na szerszą skalę poszukiwaniach będzie można orzec coś stanowczego w zagadnieniach religijnego i kulturalnego znaczenia odkrytych nad Morzem Martwym dokumentów.

Nie znaczy to, aby już dzisiaj nie można było wiele powiedzieć w tych kwestiach. Autentyczność tekstów i ramowy czas ich powstania

należy uważać za osiągnięcie trwałe. Wątpliwa identyfikacja z esseńczykami jest wprawdzie w dalszym ciągu dyskusyjna i właśnie wywody Drivera wskazują w niejednym, że zbyt pospiesznie formułowano wnioski w sprawie tak ważnej [12]. Przewijająca się przez jego dzieło nazwa „Sadokici", tak odpowiadająca tej, jaką posługiwali się sami członkowie zrzeszenia (*bene Sadduk*, tj. synowie Sadoka) jest wiele mówiąca pod tym względem i ma nad innymi tę przewagę, że znajduje swe potwierdzenie w tak czy inaczej pojmowanej historii zrzeszenia.

Ponadto w myśl interpretacji Drivera, wobec przesunięcia hipotetycznych dat powstania pism qumrańskich na 1 wiek po Chr., i stosunek do chrześcijaństwa staje w nieco innym świetle. Driver poświęcił temu ostatni rozdział swego dzieła. Zebrał on skrzętnie wszelkie podobieństwa językowe, nawet pewne wyrażenia specjalne, wszystko co dotyczy wierzeń, etyki czy kultu, aby dojść do wniosku, że:

a. nic nie wskazuje na bezpośredni kontakt Chrystusa Pana czy pierwotnego chrześcijaństwa z Qumrańczykami;
b. wykluczona jest również jakaś literacka zależność ksiąg Nowego Testamentu od pism qumrańskich;
c. oprócz niewątpliwych podobieństw istnieją tak znaczne różnice (legalizm, skrajnością swoją przewyższający wszystkie inne zrzeszenia judaizmu, oraz ezoteryzm zastrzegający pewne nauki wyłącznie dla wtajemniczonych) między chrześcijaństwem z jednej, a poglądami Qumrańczyków z drugiej strony, że mowy być nie może o ich wzajemnej zależności. A podobieństwa znajdują swe wystarczające usprawiedliwienie nie tylko w tym, że tak chrześcijanie jak i Qumrańczycy odwoływali się do ksiąg Starego Testamentu, ale również, że dla wyrażenia swych poglądów posługiwali się językiem swojej epoki, pojęciami zrozumiałymi dla wszystkich oraz tematyką posiadającą naówczas aktualne znaczenie. Toteż badacz pierwotnego chrześcijaństwa będzie często sięgał do dokumentów qumrańskich nie, jak to lansowali źle poinformowani dziennikarze lub zbyt pospiesznie formułujący swe wnioski krytycy — aby szukać chrześcijaństwa przed narodzeniem Chrystusa, ale, aby księgi Nowego Testamentu rozpatrywać na pełnym tle ideowo-doktrynalnym pierwszego wieku po Chr. [13].

W tym ostatnim rozdziale swego dzieła Driver odwołuje się często do poglądów protagonisty odkryć i znakomitego znawcy problematyki qumrańskiej Millara Burrowsa. Bo też nie ma między nimi żadnej różnicy w ocenie stosunku literatury qumrańskiej do ksiąg Nowego Testamentu, który Burrows sformułował w wymowny sposób: „Czy

---

[12] Por. nadto: C. Roth, *Qumran and Masada: a final clarification regarding the Dead Sea Scrolls*, w „Revue de Qumran" 5 (1965) 81—87.

[13] Por. w książce Drivera rozdział pt. „Covenanters and Christians", 570—584.

nie wystarczy nam to, że możemy interpretować Nowy Testament mając większą pewność, że osiągamy właściwe rozumienie ponieważ lepiej znamy jego umysłowe i duchowe tło? Znając w sposób pełniejszy ten świat, który wydał Ewangelie, jego głęboką pobożność, wielkie nadzieje i pełne patosu zbłądzenia, możemy lepiej uświadomić sobie, co one przyniosły światu. Może największym dobrem, które jest wynikiem odkrycia Zwojów znad Morza Martwego, jest to, że pozwalają nam przez kontrast jeszcze więcej cenić naszą Biblię" [14].

Ks. Eugeniusz Dąbrowski

RUBRYKA MŁODYCH

JAK TO WIDZIMY?

W nieprawdopodobny wprost sposób kurczy się świat. Jednoczy się o wiele wolniej. Dzięki środkom masowego przekazu, dzięki możliwościom komunikacji wydarzenia jednego zakątka świata stają się od razu wydarzeniami znanymi i ocenianymi wszędzie. Przewrót w Grecji już następnego dnia wywołał szereg protestów na całym świecie. Z dziennika radiowego rano dowiadujemy się o walkach, jakie ostatniej nocy toczyły się w Wietnamie. Nędza i głód krajów Trzeciego Świata stają coraz wyraźniej w polu widzenia i w polu sumienia Europy. Są odbierane jako coś niedobrego, co się dzieje jakby na peryferiach naszego kraju, tuż obok... Rodzą się inicjatywy pomocy przekraczającej ramy narodowe czy nawet kontynentalne; inicjatywy o charakterze politycznym, ekonomicznym, społecznym, kulturowym. Mówi się coraz więcej, a trochę się i robi, celem powołania do życia organizmów międzynarodowych koordynujących rozwój poszczególnych regionów. Konsultują się specjaliści, politycy. Coraz wyraźniejszy jest też głos Kościoła — tak chrześcijan, którzy uważają istniejący stan rzeczy za niezgodny z obowiązkiem chrześcijańskiej solidarności i z charakterem wspólnoty ludzkiej, jak również głos oficjalnego autorytetu Kościoła — w postaci coraz mocniejszych wypowiedzi Papieży, Jana XXIII i Pawła VI — od *Mater et Magistra* aż po *Populorum progressio*. W tym tyglu wytapia się nowy kształt stosunków międzynarodowych, który musi prowadzić ku jedności.

Chrześcijanin żyje w świecie i poprzez świat dąży do Boga. Stosunek do losu drugiego człowieka, stosunek wspólnoty chrześcijańskiej do

[14] Por. *The Dead Sea Scrolls*, 343. Znaczenie literatury qumrańskiej dla interpretacji Nowego Testamentu omówiłem w książce pt. *Odkrycia w Qumran nad Morzem Martwym a Nowy Testament*, Poznań 1960 (z obszerną bibliografią).

wspólnoty ogólnoludzkiej są jednym z głównych probierzy autentycznej, twardej religijności. W konkretnej sytuacji świata zagadnienia postępu i rozwoju stają się zagadnieniami także religijnymi. Pomoc ludziom i krajom ubogim jawi się jako sprawa podstawowej, chrześcijańskiej sprawiedliwości. Troska o pokój na świecie przybiera kształt troski o postęp i rozwój — według określenia Pawła VI „rozwój to nowe imię pokoju". A więc zaangażowanie. Zaangażowanie jednostek, zaangażowanie instytucji — całego organizmu Kościoła. Kiedy wspomni się jeszcze o wydarzeniach takich jak obecność Pawła VI na Sesji ONZ w październiku 1965 r., jak wizyty mężów stanu u Papieża, że wspomnimy choćby o spotkaniu z A. Gromyko czy N. Podgornym, jak wysiłki Papieża zmierzające do zakończenia wojny w Wietnamie — obraz zaangażowania Kościoła w sprawy międzynarodowe będzie wszechstronny.

Co więcej, ONZ w swych staraniach o utworzenie wspólnoty międzynarodowej, o skuteczną pomoc dla krajów trzeciego świata napotyka na trudności ze strony szeregu państw — godzi bowiem w konserwatyzm, wymaga, by dla dobra całej społeczności ludzkiej poszczególne społeczności partykularne wyrzekły się utartych dróg postępowania, wyzbyły się ciasnej, nacjonalistycznej miłości Ojczyzny i prywatnych interesów. Dostrzegając te trudności ONZ przez swych najwyższych przedstawicieli czyni zabiegi w Watykanie oraz w Światowej Radzie Kościołów o interpretację teologiczną jej poczynań, o światopoglądową inspirację chrześcijańską, o pomoc w przełamywaniu konserwatyzmu i ciasnego nacjonalizmu poszczególnych społeczeństw. Wydaje się, że w tej perspektywie umieścić trzeba m. in. ostatnią encyklikę Pawła VI, *Populorum progressio.*

Nasuwa się jednak wątpliwość — czy znów polityczność Kościoła? Przecież za jeden ze wskaźników czystości linii Kościoła zwykło się w ostatnich latach uważać odejście od jakichkolwiek form panowania, odejście od angażowania się politycznego stało się miarą wyzwolenia z naleciałości „epoki konstantyńskiej"...

Z pewnością niezamierzoną próbkę odpowiedzi na to pytanie dał ks. Vaillanc, przewodniczący Watykańskiego Biura Prasowego, kiedy 18 listopada 1966 r. na cotygodniowej konferencji prasowej zapytany przez dziennikarzy o to, czy Ojciec św. interweniował i starał się wpłynąć na Sekretarza Generalnego ONZ — U Thanta, aby ten cofnął swą rezygnację ze stanowiska, odpowiedział, że Ojciec św. nie zwracał się w tej sprawie drogą listowną, ponieważ nie jest to zagadnienie należące do kompetencji Ojca św. Tym niemniej szacunek i zaufanie jakie okazywał Sekretarzowi Generalnemu oraz wyrażana kilkakrotnie obawa, by nie powstał w związku z tą rezygnacją kryzys ONZ świadczą, jak bardzo Ojciec św. pragnie, by U Thant nadal pełnił funkcję Sekretarza Generalnego.

A więc wypowiadanie swej opinii we wszystkich ludzkich sprawach, także w sprawach dotyczących problemów politycznych świata — ale bez posługiwania się „metodą polityczną", bez naruszania autonomii politycznej i dyktowania społeczności państwowej jej zadań. Co więcej szereg posunięć Stolicy Apostolskiej ocenianych jako „otwarcie na Wschód" wskazuje na jeszcze jeden rys charakterystyczny stosunku Kościoła do problemów politycznych współczesności. Stojąc na stanowisku oceny etycznej i religijnej wydarzeń, Kościół w ogóle stara się nie oceniać poszczególnych państw według ich stosunku do Kościoła, według przywilejów czy ograniczeń nadawanych Kościołowi, kieruje się troską o polepszenie stosunków międzyludzkich oraz rzeczywistego stosunku władz państwowych do człowieka (pamiętać jednak należy, że stosunek do Kościoła jest też w pewnym stopniu wyrazem stosunku społeczności państwowej do człowieka i jego praw).

Nie jest już dziś możliwe, by rząd depczący podstawowe prawa człowieka, a jednocześnie nadający przywileje Kościołowi, mógł być oceniany pozytywnie przez Kościół. Chodzi bowiem o dostrzeganą z punktu widzenia religijnego i etycznego sprawę człowieka, jego wolności, godności i swobodnego rozwoju.

Polityka jest jednym z wymiarów ludzkiego życia i dlatego nie może być dziedziną obcą Kościołowi, nawet za cenę nieporozumień. Zasadność encykliki *Populorum progressio* jest oczywista, mimo tego, że wzbudziła także komentarze krytyczne, niezgodne z intencją dokumentu. Jeden z tygodników przynosząc artykuł o ostatniej encyklice Pawła VI informował: „żaden inny dokument — a chodzi w tym wypadku przecież o encyklikę! — nie odzwierciedla lepiej konkretnego, p o l i t y c z n e g o zaangażowania Stolicy Apostolskiej w zagadnienia dzisiejszego świata. Dokument ten jest wykładem pewnych tez politycznych i społecznych, a nie etycznych. Wynikałoby więc, że wszystkie te poważne dysproporcje i niedostatki, które składają się na kryzys Kościoła w dzisiejszym świecie, zwłaszcza zaś w dzisiejszym Trzecim Świecie, pragnie obecny pontyfikat skompensować maksymalnym zaangażowaniem Kościoła w sferze polityczno-dyplomatycznej".

Inny tygodnik w sposób o wiele bliższy rzeczywistemu stanowi rzeczy komentował wypowiedź Pawła VI: „*Populorum progressio* jest ważkim etapem rozwoju katolickiej myśli społecznej. Nie na tym jednak polega jej najistotniejsze znaczenie. Bardziej jeszcze niż wykładem doktryny, jest ona naglącym i zobowiązującym apelem skierowanym do wszystkich ludzi dobrej woli. Odbiła się ona wprawdzie silnym i szerokim echem na całym świecie, budząc szacunek, czasem entuzjazm, a czasem i opory, trudno jednak przewidzieć czy i jaka będzie jej skuteczność. Skuteczność ta leży poza zasięgiem Papieża i Kościoła, na którego czele stoi, który nie ma i który nie chce mieć — w stosunku do tego

świata — żadnej egzekutywy. Zgodnie jednak z dzisiejszym pojmowaniem sensu obecności Kościoła w świecie, zgodnie z istotnym sensem chrześcijaństwa, głos Papieża zabrzmiał dla tego świata jak głos jego sumienia". To jest bowiem celem zaangażowania się Kościoła w sprawy polityczne współczesności. *a.*

Fragmenty rozmowy:

„... Uważasz, że u was jest ciężko. W niedzielę chodziłem po ulicach, przyglądałem się przechodniom. Spacerowali dobrze ubrani, spokojni. Nigdzie nie dostrzegłem nędzy. U nas widziałem kiedyś stary szyb kopalniany, w którym mieszkali ludzie. W północnych okręgach Brazylii na czworo urodzonych dzieci, troje umiera w pierwszym roku życia. U was ludzie nie umierają z głodu. Nie potraficie nawet wyobrazić sobie naszej nędzy, tak zresztą jak nie potraficie wyobrazić sobie naszego przepychu.

... W czasie studiów brałem udział w tzw. akcji alfabetyzacji. Właściwie, nawet rzuciłem studia, chciałem porządnie się w to wciągnąć. Urządzaliśmy kursy dla analfabetów połączone z jakimś podstawowym uświadamianiem obywatelskim. Zamknęli mnie, przesiedziałem trzy miesiące. Na rozprawie powiedziałem, że mnie wciągnęli komuniści, że wypełniałem ich polecenia nie zdając sobie sprawy z „antypaństwowego ostrza naszej działalności". To była jedyna metoda, żeby się wydostać. Skończyłem studia. Jestem inżynierem, mam zawód, który jest u nas niezwykle poszukiwany, przez rok nie mogłem znaleźć pracy.

... To, co u nas panuje, to jest podobno chrześcijańska demokracja zachodnia. Gdy organizowaliśmy kursy dla analfabetów, o których ci mówiłem, wiedzieliśmy, że na przeszło stu biskupów brazylijskich kilku popiera nas. Kiedyś zdarzyło się, że na posesji stanowiącej prywatną własność biskupa, osiedlili się bezdomni — brak jest u nas terenów nadających się do zamieszkania. Wyrzucił ich. Charakterystyczne, że w pracę społeczną angażowali się głównie komuniści i katolicy, wśród tych ostatnich wielu księży. W Kościele zawsze są ludzie, którzy bardziej dbają o Jego prestiż niż o Jego posłannictwo, ale zawsze znajdą się tacy, którzy uratują Jego twarz". *w.*

„Każde społeczeństwo, aby przetrwać, musi ukształtować charakter swych członków w taki sposób, aby chcieli oni robić to, co muszą robić... Społeczeństwo nie może pozwolić na odejście od tego wzorca, bowiem jeśli ten »charakter społeczny« straci swą zborność i pewność, to wiele jednostek przestanie działać — jak się od nich tego oczekuje — i przetrwanie tego społeczeństwa w jego określonej formie uległoby zagrożeniu. Oczywiście społeczeństwa różnią się w surowości, z jaką narzucają swój charakter społeczny, i w przestrzeganiu tabu chronią-

cych ten charakter; ale we wszystkich społeczeństwach istnieją tabu, których pogwałcenie pociąga za sobą ostracyzm...

Jeśli człowiek traci kontakt z grupą społeczną, w której żyje, wówczas zaczyna lękać się całkowitej izolacji i ze względu na ten lęk nie ośmiela się myśleć o tym, o czym »nie należy myśleć«. Ale człowiek lęka się również całkowitej izolacji od ludzkości, która jest w nim reprezentowana przez jego sumienie. Być całkowicie nieludzkim jest także czymś przerażającym, choć jak zdają się wskazywać świadectwa historyczne, mniej przerażającym, niż ulec ostracyzmowi społecznemu... Im bardziej jakieś społeczeństwo zbliża się do ludzkich norm życia, tym mniejszy istnieje konflikt między izolacją od społeczeństwa a izolacją od ludzkości. (...) Nie trzeba dodawać, że w takim stopniu, w jakim człowiek — skutkiem swego własnego rozwoju intelektualnego i duchowego — odczuwa solidarność z ludzkością może on znieść ostracyzm społeczny, i *vice versa*. Zdolność działania zgodnie z własnym sumieniem zależy od stopnia, w jakim przekroczyło się granice własnego społeczeństwa i stało się obywatelem świata".

(Erich Fromm *Szkice z psychologii religii*, Książka i Wiedza, 1966).

i.

„Dużo pieniędzy i trudu możnaby zaoszczędzić, gdyby płacić entuzjastom za to że nie będą pracować".

Kto to powiedział? Jeden z entuzjastów w przystępie gorzkiego humoru.

Nieraz zdarza się, że ludzie zaczynają z zapałem realizację pomysłów nie zawsze realnie podbudowanych. Czasem są to ludzie „urodzeni za wcześnie", kiedy dla realizacji ich zamierzeń za niski jest, najogólniej pojęty, „poziom techniki". Czasem — ludzie „urodzeni za późno", gdy ich pomysły nie znajdują już oddźwięku i zapotrzebowania u współczesnych. Kiedy indziej (i chyba najczęściej) — rzecz jest nierealna bo po prostu brak pieniędzy.

„Zwykli" ludzie zwykle rezygnują. Ale nie entuzjaści. Prawdziwi entuzjaści nie „łamią się". Mimo narastających trudności ciągną pracę „za uszy", molestują, kołatają, przesiadują w poczekalniach Ważnych Osób, kaptują, przekonywują. Wobec zbyt słabych fundamentów, podpierają walącą się budowlę własnym zapałem.

Ale szeregi entuzjastów także się wykruszają. Prędzej czy później braknie środków lub cierpliwości zwierzchnika i sprawa upada. Entuzjaści wzdychają: „Któż mógł przewidzieć?"

Z pewnością byłoby lepiej, gdyby pracę przerwano we właściwym czasie. Wszystkiemu winni entuzjaści. Bić entuzjastów. Śmierć frajerom.

Na nieszczęście i na szczęście dla świata w każdym pokoleniu rodzą się entuzjaści. *d.*

Czy dar proroctwa byłby dziś nieużyteczny? A jeśli potrzebna jest ludziom współczesnym przestroga — to w jakim języku by się wyraziła? Najbardziej powszechny, najbardziej przystępny i zrozumiały jest język obrazu. Takim językiem przemawia film *Ostatni brzeg* — film amerykański zrealizowany prawie 10 lat temu wydaje się być takim proroctwem-przestrogą. Akcja rozgrywa się po III wojnie światowej. Garstka ludzi ocalałych w łodzi podwodnej próbuje wyjaśnić — to wyjaśnienie niczego już nie zmieni, ale ci ludzie chcą wiedzieć kto dał sygnał do wojny i dlaczego. Wzruszająca jest ta bezinteresowność ludzkiej ciekawości i jakież zaskoczenie dla istot rozumnych, bo oto zginął rodzaj ludzki przez przypadek. Nie ma winnych w tym filmie, są tylko ofiary.

Przypadek, pech wyjaśnia wiele katastrof na mniejszą skalę. Nie tak dawno w jakiejś audycji rozrywkowej usłyszałam piosenkę, której fragment brzmiał:

„Rzuciła cię dziewczyna
to ci pech
to nie jest twoja wina
to był pech.."

Piosenka dalej opowiadała o różnych sytuacjach pechowych, a konkluzja była następująca — nie należy narzekać na to, że się ma pecha w życiu, bo pech to dobry wynalazek, usprawiedliwia i tłumaczy w sposób uspokajający wszystko to, co nam się nie udało, lub o co inni mają do nas pretensję. Przez przypadek mąż zdradza żonę, bo przez przypadek spotkał tę kobietę, która itd. Przez przypadek umiera młody człowiek na raka płuc, bo przez przypadek nie był tym wyjątkiem statystycznym, któremu udało się zażywać nikotyny bez wyraźnej szkody. Zadziwiająca to logika i jeszcze bardziej zadziwiająca popularność takiego rozumowania. Czyżby człowiek był istotą zbyt słabą, by nosić na sobie cały ciężar odpowiedzialności za sferę ludzkich poczynań?

i.

„Wszystkie defekty występują w najgorszym możliwym punkcie w czasie i przestrzeni". („Prawo MURFY'ego")

Zginęło już czterech kosmonautów. Oblatywaczy, którzy zginęli, trudno byłoby policzyć. Ludzie giną w katastrofach budowlanych i w kopalniach. Prawie za każdą katastrofą stoi zbieg okoliczności, którego ktoś nie przewidział. Czy MÓGŁ przewidzieć? MUSIAŁ przewidzieć.

Konstruktor może znaleźć w sobie siłę, aby przyjąć przegraną jeżeli strata dotyka tylko jego samego, czy też straty są jedynie materialne.

W katastrofie ginie człowiek. Chociażby taki człowiek, który świadomie podejmował ryzyko.

Konstruktor, który zrobił wszystko, co mógł, żeby do katastrofy nie doszło, po katastrofie może mieć czyste sumienie. Ale czy będzie spokojny? *m.*

Czasem próbuję wejść w twój świat. Wracam z tej drogi z poczuciem klęski, stwierdzając, że wielu spraw związanych z tobą nie mogę pojąć, ani sam rozwikłać. Chcę być najbliższym z obcych ci ludzi, stanowić jakąś drobną cząstkę twego życia... A właśnie — jakie ono jest? Zdaję sobie sprawę, że nigdy tego nie będę wiedzieć, ograniczony nieprzekraczalnym progiem oddzielającym twój świat od mojego. Twój świat, twoje życie, twoje myśli. Mój świat, moje życie, moje myśli. Pojęcia te same, treść jakże różna, a pozą nią ukryta świadomość, że między nimi nie będzie można postawić dwóch prostych kreseczek, znaku równości. Że nigdy do ciebie nie dotrę, a twoje i moje życie nigdy nie będą życiem naszym.

Nie szukam w tym dramatu; to tylko przecież prosta sprawa powikłania ludzkich dróg i ludzkich losów.

Nie wolno mi szukać w tym dramatu; to przecież całkiem proste — nie każdy krzyk powraca echem.

A smutek? No cóż?... Istnieje tak, jak istnieje radość. Zgodnie, obok siebie. Gdy jesteś — gdy cię nie ma. Gdy jesteś. Bądź zawsze.

Klęcząc w chłodnym mroku kościoła próbuję wejść w Twój świat. Wracam z tej drogi z poczuciem klęski, stwierdzając, jak wielu spraw związanych z Tobą nie mogę pojąć, ani sam rozwikłać. Chcę Ci być jak najbliższym, stanowić jakąś drobną cząstkę Ciebie. CIEBIE... Właśnie — jaki Ty jesteś? Zdaję sobie sprawę, że nigdy tego nie będę wiedzieć, ograniczony nieprzekraczalnym progiem oddzielającym Twoje wymiary od moich. TWOJE WYMIARY, moje wymiary. Pojęcia podobne, treść jakże różna! A poza nią ukryta świadomość, że między nimi nie będzie można postawić dwóch prostych kreseczek, znaku równości. Że nigdy do Ciebie nie dotrę, a Twoje i moje wymiary nigdy tu na ziemi nie będą wymiarami Naszymi.

Nie szukam w tym dramatu; to tylko przecież prosta sprawa Twojej inności.

Nie wolno mi szukać dramatu w Twym milczeniu; to przecież całkiem proste — nie każdy krzyk musi powrócić echem.

A smutek? No cóż?... Istnieje tak, jak istnieje radość. Zgodnie, obok siebie. Gdy jesteś — gdy Cię nie ma. Gdy jesteś. Bądź zawsze!

x.

PYTANIA

STABILIZACJA W POEZJI?

Około pół wieku trwało poetyckie łamanie się z językiem i reformowanie struktury polskiego wiersza. Ostatnim znakomitym twórcą, szokującym niespodziewanymi odkryciami możliwości słowa i składni był (i jest) Białoszewski. Ale obok niego wyliczyć można dziesięciu innych, którzy w pogoni za „nowości kwiatem" stworzyli albo własne stylistyki, albo też kontynuując odkrycia poprzedników dopisują do ich listy własne wynalazki. Całą tę twórczość przeciętny czytelnik określa jednym mianem: „poezji współczesnej" lub „nowoczesnej". Termin ów podkreśla odmienność czytanych dziś wierszy od tego rodzaju poezji, do której każdy jest wdrażany w szkole za pośrednictwem wypisów i antologii. Z punktu widzenia historyka przemian kultury wrażliwości estetycznej i obyczaju, określenie „nowoczesna poezja" może być ciekawym przykładem ewolucji głębszej, dotyczącej nie tylko zjawisk literackich. Obserwator interesujący się kształtowaniem powszechnych upodobań dostrzeże, że ta „nowoczesna poezja" kojarzy się dużemu odłamowi publiczności czytającej z „nowoczesną muzyką", jazzem, wystawami młodych plastyków, a nawet modą, sposobem ubierania się; jednym słowem z wszelką „ekstrawagancją". Rzecz ciekawa, że zwyczaj, czy też mania pisania wierszy wśród młodych ludzi ma rzeczywiście charakter kulturalno-masowej ekstrawagancji. I to nawet wśród tych młodych poetów, którzy swoją rolę traktują na serio. Gdy się przysłuchać turniejom jednego wiersza urządzanym przez rozmaite kluby i organizacje młodzieżowe zorientujemy się, że ich bohaterom bardziej zależy na zadziwieniu pomysłami niż na sztuce. To znaczy większość poetyzujących młodzieńców i dziewcząt nie umie właściwie ocenić wartości znaczeniowych i estetycznych używanych przez siebie słów. W gruncie rzeczy jest to objaw smutny, gdyż świadczy on o zaniku kultury języka w młodszym pokoleniu. Nawet wtedy dojdziemy do takiego wniosku, gdy występy młodych poetów na studenckich estradach potraktujemy tak samo jak koncerty elektrycznych gitar. Jedno z drugim ma zresztą wiele wspólnego. Nowoczesne poetyzowanie wśród młodzieży jest zjawiskiem z kręgu masowej kultury, a nie sztuki. Jego nasilenie wszak jest bardzo duże. Piszących wiersze znajdziemy tysiące, jeżeli nie dziesiątki tysięcy. I to nie tworzących domowo, niedzielnie, prywatnie, lecz z zamiarem zostania artystą. O ile sam pęd, (przedziwny, jak na nasze czasy) do poetyzowania jest w gruncie rzeczy wartościowy, o tyle łączone z nim ambicje wydają się śmieszne.

Prawdziwa, wartościowa, współcześnie powstająca poezja ma więc

już swoją „podkulturę". Ta „poetycka podkultura" świadczy, że społeczne skutki nieustannej awangardowości literatury nie są najlepsze. Eksperymenty ze słowem i składnią doprowadziły do ich alienacji kulturowej. Być może niedostateczne przygotowanie polonistyczne wynoszone przez młodych ludzi ze szkół średnich jeszcze bardziej pogłębia trudności w rozumieniu tego co wielkie we współczesnej poezji. Przejmują oni z niej jedynie to, co najbardziej zewnętrzne, co jest sposobem, a nie treścią, czy sensem poszukiwań poetów.

Nie piszę tego po to, by wyciągać jakieś wnioski represyjne w stosunku do literatury. Rejestruję jedynie zjawisko wywołane przez przemiany zachodzące od pół wieku w poezji. Ciągły jej niepokój i szukanie doprowadziło do stanu zamieszania, wytworzyło poczucie niepewności i zaburzenia w „ogólnym smaku" estetycznym. Tym ciekawsze wydaje mi się na tym tle zjawisko zachodzące już nie w sferze społecznego życia poezji, ale na wyższym jej szczeblu. Oto pojawiają się głosy zapowiadające nawrót do tradycji spokoju, umiaru i rygorów. Najciekawszym z nich jest twórczość poetycka i krytyczna Jarosława Marka Rymkiewicza.

* * *

Program poetycki Jarosława Marka Rymkiewicza, sformułowany przez niego w książce *Czym jest klasycyzm* * ma wszelkie znamiona reakcji na „wiecznie nowatorską" tendencję, kształtującą oblicze naszej poezji od lat kilkudziesięciu. Chociaż pisanie w ten sposób o autorze *Metafizyki* (tytuł jego tomiku poezji z roku 1963) grozi uproszczeniami. zaryzykuję je na użytek felietonu.

Rymkiewicz tak pisze w rozdziale zatytułowanym „Poeta i język": *Praca poety, kruszącego zastane rygory języka, ludzi zwykle współczesnych. Język zdaje się ulegać wówczas gwałtownym zmianom, rozrasta się słownictwo, zwiększa się lub zmniejsza ilość przepisów, rządzących składnią, w obszar słowa wpisane zostają nowe znaczenia. Reszta jest sprawą lingwistów, którzy po latach ułożą słownik wyrazów używanych przez poetę czasu minionego. To, co poeta budujący nowy, „wyzwolony" język pozostawia po sobie, rzadko jednak bywa przydatne dla poetów następnego pokolenia.* W miejsce „wyzwolonego" języka J. M. Rymkiewicz proponuje nawrót do „słowa", które tkwi korzeniami w historii mowy. W życiu języka nie ważny jest czas, gdyż wyrazy zapomniane mogą odżywać na nowo, odnajdywać odmienne konteksty jednocześnie oddziałując na nie, tworząc odmienne od starych zwroty wyobraźniowe, uczuciowe, fonetyczne. Jednym słowem ten-

* J. M. Rymkiewicz, *Czym jest klasycyzm*. Warszawa PIW, s. 181.

dencją ogólną Rymkiewicza jest powrotne związanie się z historią, tradycją kulturową własnego obszaru językowego. Deklaruje on to słowami wiersza Iwaszkiewicza, dla którego *wiersz jest nieustannym ponowieniem doświadczenia nie jednego tylko poety*:

W umarłych bowiem są nasze korzenie,
— Wyrwałem je z zasypów piasku —
Z nieżywych piersi ssę moje istnienie,
Z umarłych rodzi się życie.

Czyż nie wystarczy tych dwóch cytatów by uzmysłowić sobie doniosłość programu Rymkiewicza? W końcu znalazł się ktoś, kto odczuł nienaturalność sytuacji na swój sposób jałowej, takiej, w której przestają obowiązywać (pozornie) prawa języka posiadającego swe niepowtarzalne piękno i niewyczerpane możliwości. Rymkiewicz pisze nawet o potrzebie ocalania wartości kulturowych języka. Chce po prostu, by w żyłach literatury płynęła krew, a nie woda.

* * *

Ciekawe jest jednak to, że tym razem „bunt przeciwko nowoczesności" (jakby nazwał program Rymkiewicza przeciętny czytelnik) nie oznacza bynajmniej nawrotu do tego, co by ów odbiorca nazwał „szczerością" lub „zrozumiałością". W rozdziale pt. „Idiom poety" czytamy: *Idiom to język poezji... idiom, czyli dialekt, język charakterystyczny, sposób mówienia... Przede wszystkim chodzi mi zresztą właśnie o sposób mówienia, o składnię i zasięg słownictwa wypowiedzi: a więc o dialekt, bo czymże jest język poezji w stosunku do języka narodowego, w którym ta poezja jest pisana jeśli nie dialektem.* I zaraz potem następuje podział na *idiom konwersacyjny, z pewnością bliższy językowi narodowemu, stwarzający pozory swobodnej rozmowy między poetą i czytelnikiem...* i idiom konwencjonalny, czyli składający się wyłącznie z wyrażeń właściwych „mowie poetów". Tzw. nowoczesna poezja posługuje się dziś wyłącznie tym drugim idiomem konwencji. Rymkiewicz czuje wyraźną awersję do mowy prostej, idiomu konwersacyjnego, mimo że występuje przeciwko — wykorzenionej z językowej historii — konwencji czystych przeinaczeń składniowych i wyrazowych. Szuka trzeciego wyjścia i znajduje je w jungowskiej teorii archetypów, którymi podświadomie myśli każdy człowiek dziedziczący wraz z językiem i literaturą zasób pojęć i wyobrażeń, na których ufundowana jest przeszłość, teraźniejszość i przyszłość naszego kręgu kulturowego. Rymkiewicz więc inaczej przedstawia się gdy walczy z sytuacją zastaną, inaczej jako kodyfikator własnej poetyki. Jego program nie spełnia pragnień naiwnych, by poezja była „zrozumiała i komunikatywna", chociaż po-

wodują nim podobne jak miłośnikiem poezji pragnienia, by była ona zakorzeniona w tradycji kulturowej, by nadal była „sztuką rodzimą". To, co proponuje autor książki *Czym jest klasycyzm*, można by nazwać „poezją uczoną". Program ów powstawał w doskonale zaopatrzonej bibliotece, a nie w niedzielnym parku, lub na brzegu morza.

* * *

Czytelnika „Znaku" zaintrygować musi tytuł zbiorku poezji Rymkiewicza *Metafizyka*. Muszę go uprzedzić, że nie chodzi tu o metafizykę w religijnym znaczeniu słowa. Określenie to sięga chyba korzeniami do oryginału i wyrazić chce tyle tylko, że oto następuje część następna, po rozważaniach na temat zjawisk „fizycznych". Poezja posiada w sobie walor niesprawdzalności i nieuchwytności, to jakieś „nic", które usiłujemy uchwycić myśląc. *Opiszmy nic, bo nic nie jest dane bezpośrednio.* (*Nic tylko nic*) — czytamy w wierszu pt. *W obronie metafizyki* Cokolwiek myślimy i wyobrażamy sobie — twierdzi poeta — wzięte jest z zasobów kultury, świadomych i podświadomych sformułowań, archetypów, wyobrażeń. Rymkiewicz nie rozróżnia pomiędzy religią a mitem. Bądź też interesuje go jako poetę wyłącznie mitologiczna „faktura" religii. Jego program jest ontologicznie zdesakralizowany. Obchodzi go wyłącznie to co dzieje się w sferze refleksji zintelektualizowanej człowieka. Do pierwszego płaczu dziecka nie przywiązuje wagi. Zwraca uwagę na człowieka dopiero wtedy, gdy wypowie wyraz „mama" lub „tata". Człowiek kulturowy — oto istota, o której myśli poeta poczuwający się nie tylko do opisywania i odkrywania świata, ale i do ocalania. W rozmyślaniach na ten temat znaleźć można u Rymkiewicza wiele sprzeczności przez niego lekceważonych. Jego książka jest m. in. napisana z pasją etyczną starożytnego Greka, bibliotekarza spalonej Aleksandrii. To poczucie odpowiedzialności nie tylko za siebie, ale i za wartości wyższe jest również nawiązaniem do pewnej tradycji, u której źródeł tkwiły niegdyś nie tylko mitologiczne kategorie.

Marek Skwarnicki

LISTY DO REDAKCJI

Interesująca wypowiedź o. Romualda Kosteckiego zamieszczona w 153 numerze „Znaku" (s. 307—317) na temat posłuszeństwa, zwłaszcza zakonnego, jest godna uwagi m. in. dlatego, ponieważ zawarte w niej tezy uzasadnia autor posługując się analogią. Struktura realnej rzeczywistości jest z pewnością w rozmaitych swych przejawach analogiczna

i z tego powodu poznanie dogłębne choćby jednego jej wycinka w pewnej mierze daje nam wiedzę o całości.

„Ostateczną racją posłuszeństwa w porządku przyrodzonym — pisze o. Kostecki — jest porządek wszechświata (...) Jedne byty muszą podlegać drugim. Wyższe mają wpływać na niższe i kierować nimi, mniej doskonałe winny poddać się wpływowi i kierownictwu wyższych (...) Można mówić o pewnego rodzaju posłuszeństwie w przyrodzie. Analogicznie winno być u istot rozumnych" (s. 310 n.). Ale jak jest naprawdę z tym „posłuszeństwem" w przyrodzie? Kiedy niedawno chorowałem na grypę i „mniej doskonałe" ode mnie wirusy zmusiły mnie do przerwania zajęć i położenia się do łóżka, to kto tutaj komu został podporządkowany? A może niecne wirusy działały *contra naturam*?

Organizm ludzki często opisywano jako „mikrokosmos", widząc wzajemną zależność poszczególnych jego narządów analogicznie do stosunków łączących wzajemnie takie elementy świata jak minerały, poszczególne zwierzęta i rośliny. Sądzono zatem, że w organizmie istnieje swoista „hierarchia" narządów sprawująca, że „mniej doskonałe" podporządkowane są „doskonalszym". Pogląd ten w nowszych czasach znalazł swój wyraz w teorii „ewolucji i dyssolucji" znakomitego neurologa brytyjskiego, J. H. Jacksona (1835—1911). Zdaniem tego uczonego, czynność układu nerwowego można objawić przyjmując m. in. założenie, iż rdzeń kręgowy jest podporządkowany strukturom piennym mózgu, pień zaś — korze mózgowej.

Otóż szczególnie badania lat ostatnich dowodnie wykazały, że ten obraz, niewątpliwie częściowo prawdziwy, jest jednak nadmiernie uproszczony. Badania Magouna i Moruzziego doprowadziły do wykrycia w pniu mózgowym tzw. układu aktywizującego w postaci tworu siatkowatego, który już to pobudza, już to hamuje wszystkie pozostałe struktury układu nerwowego z korą mózgową włącznie. Można by więc powiedzieć, że w jakimś znaczeniu prymitywne struktury pnia mózgowego „rządzą" subtelną w swej budowie i funkcjach korą mózgową.

Podobnie przedstawia się nam dziś czynność móżdżku: „Gdybyśmy szukali prostych analogii, to móżdżek można by porównać do układu porównawczego (komparatora) jakiegoś serwomechanizmu. Otrzymuje on od kory mózgowej bodźce reprezentujące wydany rozkaz i od mięśni bodźce reprezentujące wynikły stąd ruch. Porównanie tych danych powoduje powstanie sygnału, który zostaje przekazany do kory ruchowej i zmienia sygnał korowy dla mięśni w taki sposób, że błąd jest mniejszy" (T. C. Ruch, cyt. w: E. G. Walsh, *Fizjologia układu nerwowego*, Warszawa PZWL 1966, s. 210). „Oczywiste jest, że nie tylko kora reguluje czynność móżdżku ale i móżdżek ze swej strony wywiera wpływ na korę mózgową" (E. G. Walsh, tamże, s. 212).

Jeżeli zatem przyroda może być dla nas w jakiejś mierze nauczycielką stosunków międzyludzkich, to w żadnym wypadku stosunki te

nie mogłyby się wyrażać prymitywną, pionową hiararchizacją, która podporządkuje „mniej doskonałe" — „wyższym". Układ organizmów wzajemnie na siebie oddziałujących (zajmuje się tym ekologia) jest raczej taki, że umożliwia względnie optymalny rozwój każdemu z nich i wszystkie wzajemnie od siebie uzależnia.

Jeżeli obserwujemy w przyrodzie jakieś współdziałanie, np. osobników stada polującego na zdobycz, to nie dopatrzymy się tu nigdy jakiejś abstrakcyjnej zasady podporządkowania, zgodnie z którą „doskonałe w całej pełni (posłuszeństwo) jest wówczas, gdy się słucha jedynie dlatego, że to jest nakazane" (o. Kostecki, s. 310). Stado podporządkowuje się przywódcy w konkretnym, mniej lub bardziej uświadomionym celu: by schwytać zdobycz; kiedy np. spłoszone owce chcąc uchronić się przed niebezpieczeństwem, pędzą za przewodnikiem na oślep do przepaści, biologicznie „doskonalsze" okazałyby się te osobniki, które przez „nieposłuszeństwo" uniknęłyby zagłady.

Podnoszenie ślepego posłuszeństwa do rangi doskonałej cnoty, jak to czyni o. Kostecki, rzekomo w imię wartości religijnych, przywodzi na myśl pouczenie Chrystusa dane faryzeuszom, którzy czyn wątpliwy moralnie usiłowali zamienić w dobry przez dokonanie jego sakralizacji (zob. Mt 15, 3—9). Akt posłuszeństwa, spełniony np. z nieuświadomionego lęku przed odpowiedzialnością, staje się dobry, jeżeli został spełniony w stosunku do przełożonego zakonnego!

W społeczności ludzkiej bynajmniej nie jest (na szczęście) realizowana zasada, że „mniej doskonały" ma być podporządkawny „doskonalszemu". Gdyby tak było, to domagaliby się władzy nie tylko naukowcy, ale i artyści, a także członkowie zakonów kontemplacyjnych. Wiemy dobrze, że żadna z wymienionych, skądinąd szacownych kategorii „śmietanki" społecznej nie objawia ani szczególnych zdolności ani też zapału do obejmowania wysokich funkcji np. w administracji państwowej.

Słusznie pisze o. Kostecki, iż niedoścignionym wzorem posłuszeństwa jest dla nas Chrystus; ale to On właśnie, mając świadomość swej boskiej doskonałości, wprost wyrzeka się władzy rządzenia, podkreślając, że „królestwo Moje nie jest z tego świata". Bywa On również — po ludzku sądząc — „nieposłuszny", kiedy, dwunastoletni, bez uzyskania zgody sprawujących uprawnioną władzę Rodziców, pozostaje w świątyni.

Całkowite posłuszeństwo Bogu nie ma nic wspólnego ze ślepym podporządkowaniem się woli przełożonego. Jeżeli bowiem chcemy zależność świata od Boga nazwać Jego „rządzeniem", to jakże różni się ono od rządów ludzkich. Jest ono tak dyskretne, iż wielu „rządzonych" nic nie wie o istnieniu „Przełożonego Wszechświata", który domaga się posłuszeństwa nie w innej formie, jak tylko drogą uznania przez rozum ukazanych wartości.

Jak widać, same zasady, na które powołuje się tradycyjna formuła posłuszeństwa, bynajmniej nie są tak oczywiste jak się nieraz sądzi. Skądinąd wiadomo, że takie tradycyjne sposoby sprawowania władzy i podporządkowania się jej są obciążone poważnymi brakami. Dotyczy to wszelkich społeczności, tak religijnych jak i świeckich. Dobrze się więc stało, że Redakcja „Znaku" zainicjowała dyskusję w tej sprawie. Oby przyczyniła się ona do rzeczywistej odnowy posoborowej religijnego życia w Polsce.

Z wyrazami szacunku

Jerzy Strojnowski

SOMMAIRE

CHRONIQUE

STUDIA AKADEMICKIE NA KUL

W związku z podejmowaną przez młodzież decyzją wyboru studiów oraz uczelni — przekazujemy informacje o Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (KUL) oraz o warunkach przyjęć na tę Uczelnię.

KUL posiada dla młodzieży świeckiej 2 wydziały: Nauk Humanistycznych i Filozofii Chrześcijańskiej.

Na Wydziale Nauk Humanistycznych można studiować: filologię polską, filologię klasyczną, historię i historię sztuki.

Na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej młodzież ma do wyboru:

- specjalizacja: filozofia teoretyczna (historia filozofii, logika, metodologia nauk, teoria poznania, metafizyka, teodycea),
- specjalizacja: filozofia praktyczna (etyka, filozofia społeczna, filozofia prawa, filozofia gospodarcza, socjologia, etyka społeczna, metodologia nauk społecznych),
- specjalizacja: filozofia przyrody ożywionej, filozofia przyrody nieożywionej, biologia, fizyka, chemia itd.,
- specjalizacja: filozoficzno-psychologiczna.

Młodzież, która otrzymała świadectwo dojrzałości w latach ubiegłych składa podania o przyjęcie w terminie od 15 kwietnia do 15 maja 1967 r.

Studenci mogą się ubiegać o stypendia oraz mieszkanie w Domach Akademickich KUL.

Szczegółowych informacji w sprawie zapisów i warunków studiów udzielają Kancelarie Wydziałowe (Lublin, al. Racławickie 14) nr tel. 319-23 — Wydział Nauk Humanistycznych; 304-32 — Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, codziennie oprócz niedziel i świąt w godzinach urzędowych.

TREŚĆ ZESZYTU

Konferencja Światowej Rady Kościołów w Genewie: „Kościół i świat" — Znak 148 i 149 ■ Jacques Paulus: Chrześcijanie a „Trzeci Świat" 123 ■ Tissa Balasuryia: Światowy apartheid 145/146 ■ Numer specjalny: Duch czasu: diagnozy, świadectwa, propozycje 109—110
Kenneth E. Boulding: Cywilizacja i co potem 113 ■ Albert Dondeyne: Sytuacja religijna w dzisiejszym świecie 145/146 ■ Stanisław Wilkanowicz: Ekumenizm a przyszłość cywilizacji 119 ■ Anna Morawska: Tło praktyczne Schematu XIII 150 ■ Robert Guelluy: Jaki chrystianizm ukazywać młodzieży 120 ■ Ks. Józef Tischner: Z problematyki wychowania 149

ZNAK

MIESIĘCZNIK